Dialektik des Engagements

Elemente einer „Theorie des Engagements" entwickelt an Walter Schulz' „Philosophie in der veränderten Welt"

Helene Alfes

1981

D I A L E K T I K D E S E N G A G E M E N T S

Elemente einer "Theorie des Engagements"
entwickelt an Walter Schulz'
"Philosophie in der veränderten Welt"

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-
Universität zu München

vorgelegt von Helene Alfes, München

198o

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 23.02.1981

Referentin: Prof.Dr.Annemarie Pieper

Korreferent: Universitäts-Dozent Dr.Elmar Treptow

Druck: Dissertationsdruck Novotny jr., 8135 Söcking/Starnberg

D I A L E K T I K D E S E N G A G E M E N T S

Elemente einer "Theorie des Engagements"
entwickelt an Walter Schulz' "Philosophie
in der veränderten Welt"

EINLEITUNG 1

1 DIE NEUKONSTITUTION DES WIRKLICHKEITSBEGRIFFS ALS VORAUSSETZUNG DER KONZEPTUALISIERUNG EINER ZEITGEMÄSSEN ETHIK 4

1.1 Traditionelle Bestimmungen des Wirklichkeitsbegriffs: Fichte, Hegel, Marx 5
1.2 Schulz' Neukonstitution der dialektischen Wirklichkeit 14

2 DIALEKTISCHE WIRKLICHKEIT UND ETHIK 19

2.1 Die Konstitution der großen Ordnungszusammenhänge als zeitgemäße ethische Aufgabe 22
2.2 Begründung der Notwendigkeit der Ordnung als relevante ethische Kategorie 24
2.2.1 Die Unausrottbarkeit des Bösen 24
2.2.2 Die ethische Entwertung der Ordnung 29
2.3 Formen der Vermittlung zur Ordnung 35
2.3.1 Vertragstheorie und "Theorie der Selbstverpflichtung" 35
2.3.2 Schulz' Theorie der Vermittlung zur Ordnung 38
2.4 Das Gute als Inbegriff der Ordnung 42
2.5 Ordnung als Rahmenordnung Menschheit als Welteinheit und geschichtsmächtiges Subjekt 43
2.5.1 Politische Ordnungskonzepte 46
2.5.2 Einheit oder Das Ende der Zivilisation? 5o
2.5.3 Der Prozeß der Vergeschichtlichung 55
2.5.4 Bestimmung und Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit 62
2.5.5 Zum Verhältnis von Politik und Ethik 73
2.6 Die Dialektik der Ordnung 79

3 SCHULZ' BEGRÜNDUNG DES ETHISCHEN ENGAGEMENTS 89

3.1 Begründung der Notwendigkeit des ethischen Engagements 89
3.1.1 Das Unvermögen der traditionellen Philosophie 9o
3.1.2 Die Entwertung des Engagements in der gegenwärtigen Philosophie 92
3.1.3 Die Negation der ethischen Fragestellung in Wissenschaft und Technik 94
3.1.4 Strukturalismus oder Die Ausschaltung der Subjektivität 96
3.2 Das Böse und das Engagement 99
3.2.1 Die ethische Bestimmung des Bösen 1oo
3.2.2 Die Dialektik des Bösen 1o2
3.2.3 Die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit 1o8
3.2.4 Ethisches Engagement als Handeln gegen das Böse 121

3.3 Dialektische Wirklichkeit und Engagement S.123
3.4 Schulz' Konzept der Verantwortung 125
3.4.1 Begriffsgeschichtliche Anmerkungen 125
3.4.2 "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" 129
3.4.2.1 Ethische Maximen der Gegenwart 129
3.4.2.2 Instanzen der Ethik 133

4 ZEITGEMÄSSHEIT UND ETHISCHES ENGAGEMENT 136

4.1 Die Kategorie der "Zeitgemäßheit" 137
4.1.1 Die Dialektik der Zeit 137
4.1.2 Die Funktion der Zeit-Analyse 143
4.1.3 Exkurs: Begriffe - ihre Bestimmung und Funktion 147
4.1.4 "Horizont" als Grundbedingung des Verstehens 149
4.2 Zeitgemäßes ethisches Engagement 152

5 DIALEKTIK DES ENGAGEMENTS 164

5.1 Zum Begriff der Dialektik 165
5.1.1 Die Dialektik von Subjekt und Objekt 17o
5.1.2 Negation und Widerspruch - und ihre Funktion 171
5.1.3 Der Begriff der Totalität 172
5.1.4 Die Kategorie der Vermittlung 173
5.2 Die Dialektik des Engagements 177

Anlagen: 1 Daten zur Rüstungsindustrie: Hersteller-Exporte -Militärausgaben 179
2 Ernst Bloch, Thesen zum Fortschrittsbegriff 182
3 Norbert Elias, Prozeß der Zivilisation - Schematisierung und Prognose dieses Prozesses 184
4 Hans Lenk, Zehn Thesen zu Aufgaben praxisnaher Philosophie 187
5 Ivan Sviták, Zehn Gebote für den erwachsenen Intellektuellen 192

Bibliographie 194

E I N L E I T U N G

Motivation

Subjektiv resultierte mein Bedürfnis, eine "Theorie des Engagements" zu entwickeln , aus Erfahrungen der Praxis: aus der Arbeit in der katholischen Jugend- und Erwachsenenbildung und aus Arbeit mit sogenannten "Rand"-Gruppen: das erfahrene Theorie-Defizit, das Überwiegen des Pragmatischen, die fehlende Zukunftsperspektive, mangelnde Konfliktfähigkeit, das Defizit an Fähigkeit zur Selbstkritik, die "Schlagwort"-Strategie der sogenannten "Progressiven"; aber auch aus positiven Erfahrungen, aus Begegnungen mit Menschen, die "weiter" waren als ich selbst; aus Konfliktsituationen, die eine Analyse der Ursachen beanspruchten... - das sind nur wenige Markierungen auf diesem Weg.

Moralische Kategorien waren selten und wenn, nur von geringer Relevanz. Sie dienten eher der Legitimation einer umstrittenen Praxis, andererseits resultierte ihr Substanzverlust aus der Kenntnis ihrer ideologischen Funktion.
Zentral war unter den nicht zuletzt zeitbedingten objektiven Verhältnissen die Frage der Identität, des Selbstverständnisses
- Gründe genug, diesen Problemen und Fragen auf den Grund zu gehen versuchen.

Die i n t e r n a t i o n a l e Perspektive entwickelte sich durch mein Engagement in einem Jugendverband, zu dessen Selbstverständis die internationale Orientierung gehörte, der Projekte in Übersee entwickelte und betreute und Kontakt mit Jugendorganisationen aus Afrika, Lateinamerika, Südostasien und Europa pflegte. Diese Perspektive wurde u.a. verstärkt durch meine Mitarbeit an einem zwei-jährigen Berufsbildungslehrgang für ausländische Sozialberater, der sich an der emanzipatorischen Pädagogik Paulo Freires orientierte.

Diese Hinweise mögen , wie ich hoffe, zum Verständnis meiner eigenen Argumentation beitragen.

Anmerkungen zur Arbeit

Das wohl schwierigste Problem ergab sich aus der Frage, ob eine Arbeit, die auf die Entwicklung einer "Theorie des Engagements" zielt, sich konfrontiert sieht mit der Notwendigkeit der Distanz, u n e n g a g i e r t geschrieben werden kann - diese Frage kann ich selbst nach Abschluß dieser Arbeit nicht eindeutig beantworten.

Primäres Interesse meinerseits war es nicht, mich auf eine ausschließliche Wiedergabe der Schulzschen Theorieansätze zu beschränken, sondern intendiert war eine kritische Auseinandersetzung im Blick auf die Substanz dieser Ansätze, ihrer möglichen Konsequenzen für die Praxis und für die eigene Theorieentwicklung.
Zunächst war eine Systematisierung der Arbeit von Walter Schulz zu leisten, denn eine Begrenzung auf seinen "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" erwies sich als problematisch, insofern die nach subjektiver Einschätzung wesentlichen, für eine "Theorie des Engagements" bedeutsamen, Fragen, Problemstellungen, Kritiken in anderen Kontexten expliziert wurden.
In den ersten vier Kapiteln wird der Versuch einer Systematisierung unter den Gesichtspunkten der für die Theorieentwicklung relevanten Aussagen, Kategorien und Zusammenhänge versucht; im fünften Kapitel der für Schulz zentrale Begriff der D i a l e k t i k auf seinen Bedeutungsgehalt und die möglichen Konsequenzen dieses Gehalts befragt, und abschliessend, anstelle einer Zusammenfassung, eine Skizze des eigenen Entwurfs einer "Theorie des Engagements" versucht.
Ich verstehe daher meine Arbeit und meine Auseinandersetzung mit Walter Schulz' "Philosophie in der veränderten Welt" als Vor-Arbeit meiner eigenen "Theorie des Engagements".

Bezug zu Walter Schulz' "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik"

Intendiert war meinerseits die Entwicklung einer eigenen "Theorie des Engagements". Nach Vorlage des Gliederungsentwurfs war Frau Dr.Pieper, bei der ich diese Dissertation geschrieben habe, der Meinung, daß eine gründliche Ausarbeitung des vorgelegten Entwurfs den Rahmen einer Dissertation überschreiten würde. Frau Dr.Pieper regte an, zumal ich zum gleichen Zeitpunkt an ihrem Seminar über Walter Schulz' "Philosophie in der veränderten Welt" teilnahm, mich zunächst

auf Walter' Schulz "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" zu konzentrieren, mir die Ausarbeitung eines eigenen Theorieentwurfs für einen späteren Zeitpunkt vorzubehalten.

Schulz selbst gelangt nach seiner Analyse der Zeit und zwar aus einer total entgegengesetzten Position zur gleichen Erkenntnis: der Notwendigkeit der Entwicklung einer "Theorie des ethischen Engagements". Darin lag einerseits der 'Reiz' dieser Arbeit, andererseits, aufgrund der diametralen Ausgangsposition das Problem; denn es erwies sich, daß die Gewichtigung vertretener Argumente stark differierte.

Die in den Argumentationen auftauchenden Entgegensetzungen resultieren m.D. jedoch nicht ausschießlich aus der unterschiedlichen Motivation.
Auf diesen Sachverhalt möchte ich zum besseren Verständnis vorsorglich hinweisen.

1. DIE NEUKONSTITUTION DES WIRKLICHKEITSSBEGRIFFS ALS VORAUSSETZUNG DER KONZEPTUALISIERUNG EINER ZEITGEMÄSSEN ETHIK

Die Neukonstitution des Wirklichkeitsbegriffs ist für Schulz die leitende Intention seiner Analysen:

> "Es liegt uns daran, die Strukturen eines z e i t g e m ä s s e n W i r k l i c h k e i t s b e g r i f f e s zu entwickeln und diesen als für uns verbindlich herauszustellen: Wirklichkeit ist ein dialektisches Geschehen, das der Mensch ebenso vermittelt, wie er durch dieses Geschehen vermittelt wird."[1]

Entscheidend für diese Bestimmung der Wirklichkeit, deren "Wesenszug" die Dialektik ist, sind "nicht allgemein philosophische Erwägungen, sondern geschichtliche Gründe": die geschichtliche Entwicklung selbst zeigt "trotz aller Vielfältigkeit einen sinnvollen und verstehbaren Fortgang." Und dieser Fortgang ist nach Schulz die entscheidende Voraussetzung für die Bestimmung der "Dialektik als Wesenszug der Wirklichkeit".[2]

Schulz versucht, durch eine "empirische Zeitanalyse" den Nachweis zu erbringen, daß

> "unsere Gegenwart (.) allseitig, das heißt nicht nur im Gebiet der Wissenschaft, sondern auch im Bezirk des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens von einem Denken bestimmt (ist), dessen Kennzeichen eben das Aufgeben fester Seinsbestimmungen zugunsten einer Geschehensdialektik ist."[3]

Diese dialektische Bestimmung der Wirklichkeit hat notwendigerweise die Destruktion der Tradition zur Folge, die

> "von den Griechen bis zu Kant von der Voraussetzung ausgeht, daß die Wirklichkeit eine feste und abgeschlossene Ordnung darstellt, die es als solche ein für allemal zu erkennen gilt."[4]

Zu destruieren sind nach Schulz ebenso

> "alle Ansätze, von der Geschichte oder der Geschichtlichkeit her die Wirklichkeit ihrer Grundstruktur nach zu fundieren" (Heidegger, Dilthey, Gadamer)[5]

---

1 Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 2.ergänzte Auflage 1974 - im folgenden abgekürzt: PhvW - S.10; vgl. S.135, 498, 729, 841, 847f
2 ebd. S.844
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.850

Schulz wendet diesen Ansätzen gegenüber ein, daß sie zum einen eine Neuausrichtung der Philosophie als Gegenzug zu den Naturwissenschaften zu etablieren suchen, damit die Philosophie eingrenzen, zum anderen die "k o n k r e t e Analyse des geschichtlich-gesellschaftlichen Bereiches in den Hintergrund" verweisen, indem "die Verklammerung des Geschichtsbewußtseins mit dem Handlungsbewußtsein weitgehend ausgespart" bleibt.[1]
Schulz übernimmt in seine Konstitution des Wirklichkeitsbegriffs Ansätze der Tradition, insbesondere Positionen Fichtes, Hegels und Marx'. Diese Positionen sind einerseits zum Verständnis der Schulzschen Konstitution des Wirlichkeitsbegriffs wesentlich, andererseits ist ihre Kenntnis bedeutsam, da Schulz auf diesem Konzept der dialektischen Wirklichkeit eine Theorie des ethischen Engagements zu fundieren sucht.

1.1 Ansätze der Tradition

Schulz erkennt wesentliche Elemente von F i c h t e s Grundkonzeption der Wirklichkeit als auch für die Gegenwart verbindlich an, o b s c h o n diese Elemente auf metaphysischen Vorausssetzungen beruhen. Fichte setzt

> "als den eigentlichen Sinn des Begriffes Realität nicht dingliche Massivität oder überhaupt feststellbare Vorhandenheit an, sondern bringt R e a l i t ä t und H a n d l u n g in dialektischen Bezug. Er erklärt, daß das Ziel des Handelns kein äußerer Glückszustand sei, in dem alles wie in einem unfehlbaren Mechanismus funktioniere. Fichte fordert, daß das Handeln als "freie Bestimmung der Freiheit' um des moralischen Gebotes willen erfolge."[2]

Leitend ist für Fichte die Erkenntnis, daß das Ich, sofern es sich nur auf sich selbst stellt, auf sich selbst konzentriert, "jeden Halt verliert und der S e l b s t a u f l ö s u n g verfällt."[3] Um das Ich vor dieser Gefahr der Selbstauflösung zu bewahren, stellt Fichte den Mitmenschen dem Ich als reale Begrenzung entgegen und fordert dessen f r e i e Anerkennung durch das Gewissen. Im Gegensatz zu dieser freien Anerkennung durch das Gewissen degradiert eine rein theoretische Spekulation den Anderen zu einem Produkt der Vorstellung. Theoretische Spekulation und Egoismus gehören zusammen und müssen negiert

---

1 PhvW S.85of
2 ebd. S.333
3 ebd. S.33o

werden, wenn der Andere nicht bekämpft oder mit ihm ein Vergleich auf der Basis der Verrechnung geschlossen werden soll.

F i c h t e s Bestimmung des Bezugs zum Anderen als "eine(r) echte(n) Möglichkeit der S e l b s t e r f ü l l u n g"[1], sowie die Auffassung, "daß man der Grenze, die man durch den Anderen findet, nur im m o r a l i s c h e n Verständnis inne wird"[2], sind die Komponenten, die Schulz als auch für die Gegenwart verbindlich erachtet und in seine Konzeption der Wirklichkeit einbezieht.

Als Beleg für die Aktualität des H e g e l s c h e n Wirklichkeitsbegriffs wertet Schulz die Tatsache, daß sich dieser Begriff "heute immer deutlicher auf allen Gebieten durchzusetzen beginnt."[3] Hegels Genialität liegt nach Schulz darin, daß er den "traditionellen Wirklichkeitsbegriff so grundsätzlich ad absurdum (führt), daß die Geschichte als Grundcharakter des Wirklichen überhaupt erscheint."[4] Hegel negiert die in der Tradition vorherrschende Auffassung einer statischen Wirklichkeit: Hegel legt dar,

> "daß bereits die Reflexion auf das einfache Erkennen zeigt, daß es kein fixes Sein gibt, sondern daß Subjekt und Objekt sich w e c h s e l s e i t i g bestimmen... Wesentliches, das heißt konkretes Erkennen ist ein Lebensvollzug, und Leben wandelt sich aufgrund dieser dialektischen Struktur ständig..."[5]

Hegel besteht -so Schulz- zum ersten Mal konsequent auf der Auffassung der Wirklichkeit als P r o z e ß: Wirklichkeit wird begriffen als sich ständig in Veränderung befindend. Hegels Philosophie stellt den Versuch dar, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung, in dieser Entwicklung nachzuweisen.[6]

---

1 PhvW S.331
2 ebd. S.333f
3 ebd. S.498
4 ebd.
5 ebd.
6 Zu Hegels Bestimmung, Genese und Funktion des Wirklichkeitsbegriffs und deren Kritik vgl. u.a.
- Georg Lukacs, Der junge Hegel, Bd.1u.2, Frankfurt M. 1. Aufl. 1973
- Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, Frankfurt M. 1966, 5.Aufl. 1971 (franz. Erstausgabe 1940)
- Ernst Bloch, Subjekt- Objekt, Erläuterungen zu Hegel Frankfurt M. 1962, Bd.8 der Gesamtausgabe
- ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie I; insbes. Kapitel "Methodisches Fahrtmotiv", S.58-120, Frankfurt M. 1963, 7.Aufl. 1971

Erachtet Schulz Fichtes Bestimmung des zwischenmenschlichen Bezugs für seine Konstitution des Wirklichkeitsbegriffs als wesentlich, so ist es Hegels dialektische Bestimmung der Wirklichkeit, die Vermittlung und wechselseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt und die daraus resultierende Kennzeichnung der Struktur der Geschichte als Veränderung.

Für M a r x ist im Gegensatz zu Hegel die Frage nach der Wirklichkeit keine abstrakt- theoretische. In der 11.These über Feuerbach formuliert Marx:

> "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden i n - t e r p r e t i e r t; es kömmt darauf an, sie zu v e r - ä n d e r n."[1]

---

1 Karl Marx, Werke, Hrsg. H.J.Liever/P.Furth, Berlin 1962 Bd.2, S.4; zit. nach Walter Schulz, PhvW S.557.
Ludwig Marcuse weist darauf hin, daß die 11.These über Feuerbach wiederholt fehlinterpretiert worden sei. Diese Marxsche These entspreche nur zum Teil der Wahrheit, denn "Platons 'Republik' zielte auf Veränderung, Spinoza verfaßte antiklerikale Manifeste. Und Fichte schrieb eines der ersten deutschen radikalsozialistischen Traktate...(1800)." Nach L.Marcuse war diese Marxsche These "nicht ein Gegenstück zur 'Philosophen'- Tradition, sondern ihr Erbe!" Marx habe nicht d i e Philosophen, sondern d e n Philosophen, Hegel, und dessen Adepten gemeint. "Die Antithese lautet nicht: 'Interpretieren' oder 'Verändern'; sie liegt vor allem in den Zielen und dem Weg dahin. Marx' Endstation war und ist Milliarden durch die Zeiten gemein:Platon beschwor vor mehr als zweitausend Jahren einen Zeitgenossen, den Konflikt zwischen Arm und Reich zu entschärfen..." Marx "forderte nicht (wie Fichte) den radikalen Sozialismus; er glaubte nicht (wie Platon), das Ziel ohne ein letztes Gefecht zu erreichen. Marx begann, Truppen zu organisieren und zu mobilisieren und nannte sie 'Proletarier'..."
Ludwig Marcuse, L' art politique pour l'art politique. In: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung III, München 1967, S.225-227.
Differenzierter beurteilt Leszek Kolakowski diese These: "Marx' Kritik wendet sich einerseits gegen die historische Schule der Philosophie des Rechts, die Vernunft mit Akzeptierung der gegebenen Wirklichkeit identifiziert, und andererseits gegen die hegelianische Linke, die Vernunft als obersten Richter über das Reale setzt und nicht fähig ist, diese Vernunft selbst zu rechtfertigen, die die Philosophie in einem leeren Raum schweben läßt, wo sie ihrer Legitimation beraubt ist (außer in der willkürlichen Entscheidung der Philosophen). Zwischen diesen beiden Polen bildet sich bei Marx die Vorstellung einer Kritik heraus, die weder da ist, um über die Welt Urteile zu verkünden, die sich auf moralische Imperative berufen, noch, um sie lediglich in ihrem positiven Inhalt zu beschreiben - sondern um der wahren Bewegung 'Ausdruck' zu geben."
Leszek Kolakowski, Marxismus- Utopie und Anti-Utopie. Stuttgart- Berlin- Köln- Mainz 1974, S.15

Der "Sinn dieser These", so Schulz, ist es, "die bisherige Philosophie in Frage zu stellen, weil sie auf falschen Voraussetzungen beruht."[1] Falsche Voraussetzungen, d.h., eine abstrakt- theoretische Betrachtung der Wirklichkeit, das Begreifen der Wirklichkeit als in sich geschlossene Einheit, als "fertige Objektivität, die theoretisch konstatierbar ist" (Feuerbach).[2]

Schulz konstatiert eine "Synthetisierung" Fichtes und Hegels durch Marx, "aber auf eigenem Fundament"; denn Marx

> "stellt mit Fichte heraus, daß das Subjekt nur ist als sich selbst setzend, er erkennt mit Hegel, daß dies Setzen sich nur als dialektisches Geschehen der Geschichte vollzieht, und er deklariert, daß das eigentliche Medium dieser Geschichte die materielle Wirklichkeit sei."[3]

Nach Schulz war es Marx, der erkannte, "daß eine metaphysische Geschichtskonzeption nicht mehr an der Zeit sei" und der postulierte: "Das Subjekt der Geschichte ist, oder genauer: soll sein der Mensch, und zwar der Mensch des P r o l e t a r i a t s;"[4] Geschichte existiert als wirkliche: sie ist "die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und den Mitmenschen, eineAuseinandersetzung, die wesentlich ö k o n o m i s c h bestimmt ist", orientiert auf e i n Ziel hin: "die k l a s s e n l o s e G e s e l l s c h a f t."[5]

---

1 PhvW S.557
2 ebd.;
vgl. zu diesem Problem die Ausführungen Henri Lefèbvres, a.a.O. S.56f
3 PhvW S.555
4 ebd. S.554
5 ebd.· Schulz unterstellt in seinen weiteren Ausführungen (S.564f) Marx eine Bestimmung der Geschichte nach ökonomischen Gesetzmäßigkeiten, die letztlich bei Schulz dazu führt, nur den "Marx der Dialektik" (S.566) als wesentlich anzuerkennen. Daß dies in dieser Eindeutigkeit nicht zutrifft, ist einem Brief Engels' an Josef Bloch zu entnehmen: "Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in l e t z t e r I n s t a n z bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das e i n z i g bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus- politische Formen des Klassenkampfs und seine Resultate- Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt usw.- Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische,juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung

Übereinstimmung stellt Schulz bei Hegel und Marx in ihrer Bestimmung der Finalität der Geschichte fest; denn die Entwicklung hat "nur ein einziges Ziel (.) , die V e r s ö h n u n g a l s V e r m i t t l u n g d e r G e g e n s ä t z e u n d W i d e r s p r ü c h e", die nach Marx jedoch "in der Realität und für die Realität geleistet werden" muß.[1]

Marx geht es, im Unterschied zu Hegel, darum, die Entzweiung die sich bei Hegel in der Abtrennung des Selbstbewußtseins vom Prozeß der Geschichte zeigt, zusammenzubringen. Denn Versöhnung bedeutet für Marx: Versöhnung i n der Realität und f ü r die Realität; Geschichte bestimmt sich daher als Praxis, als die Praxis handelnder Subjekte: "es geht darum, die Verhältnisse grundsätzlich zu ändern, um einen positiven Endzustand zu erreichen."[2]

Geschichte ist für Marx, wie Schulz feststellt, "als Gang durch die Negation Herstellung der Vollendung", in der der Mensch sich "in seiner T o t a l i t ä t gewinnen, das heißt, sich als allseitiges Wesen,..., aneignen soll."[3]

Schulz problematisiert diesen Marxschen Totalitätsbegriff, denn

> "dieser totale Mensch ist eine Konstruktion. Es ist das Gegenbild zur Zerrissenheit des Menschen im Zustand der Entfremdung. Geschichte ist als Gang durch die Negation Herstellung der Vollendung. Dieser Vorstellung gegenüber darf Kritik nicht schweigen: die wirkliche Geschichte ist nicht solchermaßen auf Negatitivität und Positivität zu verteilen. Deshalb kann auch die Negation der Negation nie eine reine und endgültige Positivität herbeiführen."[4]

---

zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkungen auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen deren F o r m. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten ... als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt ..."
Marx/Engels 37, S.463ff; zit. n. Klaus/Buhr Hg., Philosophisches Wörterbuch Bd.1, 8.berichtigte Aufl., Berlin 1971 S.413f.
Vgl. zur Bestätigung dieser Auffassung: Ernst Bloch, Der Bogen Utopie- Materie, in: ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt M. 1970 1.Aufl. 1977 S.199f

1 PhvW S.556, vgl. ebd. S.508f
2 ebd. S.554
3 ebd. S.564
4 ebd.

Die Bestimmung der Geschichte als menschliche Praxis, die Bestimmung der Frage nach der Wirklichkeit als konkrete, verdeutlicht Marx' 2.These über Feuerbach: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine p r a k t i s c h e Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen."[1]

Nach Schulz setzt Marx hier Wahrheit mit Wirklichkeit und Macht gleich, denn- so Schulz- "Wirklichkeit ist nichts anderes als eine sich auf Gegenstände, Natur und menschliche Verhältnisse,richtende und diese modifizierende Tätigkeit."[2] Hegels Idee, "daß Wirklichkeit erst 'erarbeitet' werden muß"- Arbeit,von Hegel verstanden als Gedankenarbeit- setzt Marx die w i r k l i c h e Arbeit entgegen. Wirkliche Arbeit kann nicht wie die Gedankenarbeit "vorkonstruiert" werden, denn:

---

1 Karl Marx, a.a.O.; zit. n. PhvW S.557.
Henri Lefèbvre weist in diesem Kontext auf die Gründe der Marxschen Kritik an der Philosophie hin: "Die philosophische Haltung ist kontemplativ. Entfernte Folge der Arbeitsteilung, ist die Haltung eine verstümmelte, einseitige Tätigkeit. Dabei kommt gerade die Philosophie zu der Schlußfolgerung, daß die Wahrheit in der Totalität liegt. Indem sie nicht die höchste, wirksame und totale Tätigkeit sein kann, spricht sie das Urteil über sich aus. Das Wahre ist das Konkrete. Die philosophischen Konstruktionen haben kaum Wirkungskraft... Sich über die Welt durch reine Reflexion zu erheben heißt in Wirklichkeit, in die Reflexion eingeschlossen bleiben. Die wahrhafte, konkrete Allgemeinheit gründet in der Praxis... Der historische Materialismus vollendet die Philosophie, indem er sie aufhebt... Die dreifache Forderung der Philosophie (Wirksamkeit, Wahrheit und Universalität des Denkens) läßt sich auf der Ebene der Philosophie nicht erfüllen:'Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung des Menschen abstrahieren lassen' (Deutsche Ideologie, S.23). 'Man muß die Philosophie beiseite liegenlassen... und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben, wozu... ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt...' (Ibid. S.241). Die Philosophien waren 'Ideologien',das heißt Transpositionen der Wirklichkeit, unwirksame und einseitige Theorien, die von ihren Bedingungen und ihrem Inhalt nichts wußten und dabei stets partikulare Interessen als allgemeine darstellten, indem sie sich 'verdinglichter' Abstraktionen bedienten."
Henri Lefèbvre, a.a.O., S.56f

2 PhvW S.557

> "Die Geschichte ist kein Feld apriorischer Spekulation. In sie gehen unterschiedliche Faktoren ein, vor allem notwendiges und freies Handeln, wobei beide Bestimmungen vielfältig zu unterscheiden sind."[1]

Trotz aller Ungewißheit geht die Geschichte "einen sinnvollen Gang (.), nicht nur insofern sie einer Vollendung zustrebt, sondern auch und vor allem, weil Geschichte der Dialektik der menschlichen Natur 'entspringt'."[2]

Entscheidend ist- so Schulz- daß Marx den w i r k l i c h e n Menschen in den Mittelpunkt stellt, in seinem Verhältnis zur Natur und zu den Mitmenschen. Dieses Verhältnis wird von Marx "als sich gegenseitig und wechselseitig bedingend angesetzt".[3] Daraus resultiert- dies ist für die Schulzsche Konzeption einer zeitgemäßen Ethik von Bedeutung-: "diese vielseitige Verschränktheit impliziert notwendig V e r ä n d e r l i c h k e i t", impliziert Veränderungen, so die Schulzsche Interpretation der Marxschen Position,

> "die sich aber allein im Medium des gesellschaftlichen Prozesses aktualisieren können. (Denn:) Der Mensch verwirklicht sich, indem er seine Gattungskräfte 'herausschafft', und ist nur durch die Gesamtheit aller Menschen, das heißt allein als Resultat der G e s c h i c h t e möglich. Der Mensch bedingt das Geschehen, und er wird von ihm bedingt. Beides gründet darin, daß er als 'menschliches Naturwesen' tätig ist. Als solches kann er sich- aber eben nur in Zusammenarbeit mit den Mitmenschen- gegen die Natur stellen..."[4]

---

1 PhvW S.557
Jürgen Habermas vertritt in seinem Beitrag "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'" die These, daß Hegel zu Beginn der Kategorie "Arbeit" einen "wirklichkeitsnaheren" Stellenwert eingeräumt hat, diese Auffassung jedoch später revidierte. In: ders. Technik und Wissenschaft als'Ideologie', Frankfurt M., 7.Aufl. 1968, S.9-47
Zur Marxschen Unterscheidung von abstrakter und konkreter Arbeit vgl. Leszek Kolakowski, a.a.O., S.98f

2 PhvW S.557
vgl. die Problematisierung dieser Position durch Karel Kosik, Dialektik des Konkreten.Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt; insbes.das Kap. "Geschichte und Freiheit", Frankfurt M. 1967, 1976, S.224-238
Klaus u.Buhr betonen, daß im Bereich der Gesellschaft sich gesellschaftliche Kräfte ihre Ziele setzen; es setzen sich die Ziele durch, "die den objektiv-realen gesellschaftlichen Zuständen am besten entsprechen". Finale Zustände,"im Sinne einer idealistischen Theorie der Finalität", wie sie Marx unterstellt werden, gibt es nicht.Dies., a.a.O.,S.368 ; vgl.L.Kolakowski, a.a.O., S.9-26

3 PhvW S.558

4 ebd.
Erich Fromm bemerkt, es sei "der Anmerkung wert, daß Marx

und diese Auseinandersetzung mit der Natur geschieht durch die w i r k l i c h e A r b e i t.

Der - von Hegel und Marx ausgedrücklich betonte und von Schulz als solcher erkannte und gewertete- d i a l e k t i s c h e Bezug von Subjekt und Objekt, die D i a l e k t i k der Geschichte und damit der Wirklichkeit, findet seine Entsprechung in der Schulzschen Konzeption der Wirklichkeit. Die dialektische Struktur der Geschichte wird noch ausführlich zu berücksichtigen sein in Zusammenhang mit der Fundierung einer Theorie des Engagements.
Schulz stellt in diesem Kontext, über die Bestimmung der Wirklichkeit hinausgehend, das heraus, was für seine Konzeption einer z e i t g e m ä ß e n Ethik von Bedeutung ist:

> "Marx durchdenkt, ..., adäquat, was in der Formel 'Ander-Zeit-sein' beschlossen ist. Es ist an der Zeit, die geschichtlich gewordene Situation aufzuheben, weil man an ihr unendlich leidet und so zum Handeln aufgefordert ist. Das Handeln ist das Wesentliche, aber die Eigenaktivität ist zugleich Reaktion auf die Situation."[1]

Für Schulz ist bedeutsam- Schulz beruft sich in seinem "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" ausdrücklich auf Marx -, daß "hier die Dialektik dessen, was zeitgemäßes Handeln heißt, erfaßt ist."[2]

In diesem Sinne bleibt für Schulz die "Leitidee" von Marx richtig,

---

das berühmte Aristoteles-Wort, der Mensch sei ein politisches Wesen, kritisierte und stattdessen den Menschen als soziales Wesen verstand..."
In: ders., Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Stuttgart 1971, S.175 Fn 3
Vgl. die aktualisierte Fassung des Marxschen Ansatzes durch Pedrag Vranicki: "Die Geschichte ist das einheitliche Werk des Menschen. Keine menschliche Tätigkeit besteht allein an sich und für sich. Keine menschliche Tätigkeit ist verständlich, wenn man nicht die Gesamtheit des historischen Augenblicks oder der Epoche berücksichtigt, die Gesamtheit der historischen Existenz des Menschen, die Gesamtheit und Polyvalenz seiner Tätigkeit als Wesen der Praxis... Die These vom einheitlichen Charakter des 'Praktischen' oder von der Geschichte als Entwicklung der menschlichen Praxis -...- müßte als fundamentale Konzeption für die Analyse und Erklärung der Geschichte akzeptiert werden..."
In: ders., Mensch und Geschichte, Frankfurt M. 1969, S.11o

1 PhvW S-563
2 ebd.

"daß der Mensch selbst handelnd seine Geschichte in die Hand nehmen muß, daß er dies aber nur in dem Maße kann, wie es die geschichtliche Situation vorgibt,.. , auch wenn Marx sich in manchen Punkten seiner Geschichtsdeutung 'geirrt' hat."[1]

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Schulz übernimmt in seine Konzeption der Wirklichkeit folgende Positionen:

- Fichtes Bestimmung des zwischenmenschlichen Bezugs und der Notwendigkeit des Selbstvollzugs aus Freiheit;
- Hegels d i a l e k t i s c h e Bestimmung der Wirklichkeit, die Vermittlung und wechselseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt und die daraus resultierende Charakterisierung der Geschichte als Prozeß;
- Marx' Bestimmung der Geschichte als wirkliche, menschliche Praxis, seine Bestimmung z e i t g e m ä ß e n Handelns und die 'Einbindung' des Handelns in die konkret-historische Situation, die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit der w i r k l i c h e n Subjekte.[2]

Angesichts dieser Vorbestimmungen ist der Schulzschen Konzeption eines n e u e n Wirklichkeitsbegriffes Bedeutung beizumessen, zumal Schulz auf diesem Fundament eine Theorie des z e i t g e m ä ß e n ethischen Engagements entwickelt.

---

1 PhvW S.564

2 Leszek Kolakowski verweist auf die Beeinflussung des Marxschen Denkens durch Hegel: "Marx nimmt (.) die spezifisch Hegelsche Weise, die Geschichte zu betrachten wieder auf; eine Betrachtungsweise, die das Bewußtsein enthält, eben nicht nur ein Denker zu sein, der die Welt beschreibt, sondern derjenige zu sein, dessen Denken das Selbst- Verständnis dieser Welt ausdrückt und sich direkt in den Lauf der Entwicklung einfügt; das Bewußtsein, nicht ü b e r das zu schreiben, was geschieht, sondern sozusagen das intime Tagebuch der Geschichte, die Autobiographie des Geistes zu schreiben. Gott spricht durch die P h ä n o m e n o l o g i e, die Geschichte spricht aus dem K o m m u n i s t i s c h e n M a n i f e s t; Subjekt und Objekt der Großen Wissenschaft kommen zur Übereinstimmung.
Es zeigt sich gleichermaßen in beiden Fällen, daß die Realität weder das ist, was empirisch ist, noch das, was nach moralischen Normen sein sollte. Die Realität ist die Berufung der Geschichte, die sich gerade entwickelt, und man kann sie nur von innen sehen,indem man zu ihrer Verwirklichung beiträgt: eine Realität, die realer ist als das, was man sieht und doch nicht von willkürlich konzipierten Werturteilen abgeleitet, sondern erfahren wird..."
Leszek Kolakowski, a.a.O., S.16f
Erik H. Erikson weist auf die Wichtigkeit der A u f f a s s u n g von Geschichte hin: "Die Art und Weise der 'Auffassung von Geschichte' ist gleichzeitig eine Form des 'Machens' von Geschichte." In: ders., Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt M., 1.Aufl. 1975, S.13

1.2 Schulz' Neukonstitution der dialektischen Wirklichkeit[1]

Schulz nimmt im Nachwort der "Philosophie in der veränderten Welt", das den Titel "Dialektische Wirklichkeit"[2] trägt, eine Bestimmung der Wirklichkeit unter philosophischem Aspekt vor. In bewußter Abgrenzung von traditionellen philosophischen Bestimmungen der Wirklichkeit, insbesondere der metaphysischen Ontologie, ist es Schulz' z e n t r a l e s Anliegen, "einen neuen B e g r i f f d e r W i r k l i c h k e i t zu entwickeln und ihn als für uns verbindlich darzulegen", zu zeigen, "wie sich h i e r u n d j e t z t Wirklichkeit darstellt."

Mit anderen Worten: Schulz ging es darum

> "die scheinbar verschiedenen und divergierenden Phänomene der Zeit auf einen Nenner zu bringen, um solchermaßen einen Standort zu gewinnen, von dem her eine Bestimmung der Situation i m Ganzen nicht nur in Abgrenzung gegen die Vergangenheit, sondern auch im Blick auf die Zukunft möglich ist. Anders gesagt: wir versuchten mit der Behauptung, d a ß d i e P h i l o s o p h i e i h r e Z e i t i n G e d a n k e n e r f a ß t s e i, Ernst zu machen."[3][4]

In diesem Kontext weist Schulz darauf hin, daß ein Verständnis der Philosophie als Zeitanalyse nicht die einzige, jedoch "eine durchaus legitime Möglichkeit der Philosophie darstellt", und zwar insofern, als diese Zeitanalyse "weder von den einzelnen Wissenschaften noch von einer Methodologie der Wissenschaften insgesamt zu leisten ist."[5]

Das Ernstmachen mit der Behauptung, daß Philosophie ihre Zeit, in Gedanken erfaßt sei, bedingt:

1. daß sich die Philosophie selbst "in ihre Zeit stellte und sie zum Bezugspunkt nähme",[6]
2. die Konstitution eines n e u e n Wirklichkeitsbegriffs.

Das Kriterium der Z e i t g e m ä ß h e i t zugrunde gelegt, gelangt Schulz zu folgender Bestimmung der Wirklichkeit:

---

1 Das Spezifiche des Schulzschen Dialektikbegriffs wird in Kap.5, die Kategorie der "Zeitgemäßheit" und "Zeitanalyse in Kap.4 entwickelt

2 PhvW S.841-854
3 ebd. S.841
4 ebd.
5 ebd., S.842
6 ebd.

> "Wirklichkeit ist, ..., weder eine vorgegebene Objektwelt noch beruht sie auf einer Setzung des Subjekts. Wirklichkeit ist vielmehr ein Geschehenszusammenhang, in dem Objekt und Subjekt miteinander verflochten sind in der Weise gegenseitiger Bedingung: das Subjekt wird ebenso vom Objekt bestimmt, wie es dieses bestimmt. Dieses Geschehen stellt einen Prozeß dar, dessen Grundmerkmal die D i a l e k t i k ist."[1]

Dieser Schulzsche Dialektikbegriff impliziert folglich eine "Geschehensdialektik"[2] und, so ist zu ergänzen, eine 'Interdependenz'- Dialektik (H.A.).

Bestimmend für die Deklaration der "Dialektik als Wesenszug der Wirklichkeit" ist die Erkenntnis, daß die geschichtliche Entwicklung "trotz aller Vielfältigkeit einen sinnvollen und verstehbaren Fortgang" zeigt.[4]

Der B e g r i f f der Dialektik ist weder eine an und für sich gültige Wesensbestimmung, noch eine "operationale oder instrumentale Methode", noch ein "Werkzeug", dessen sich die Subjekte bedienen können. Für Schulz ist die h e r m e n e u t i s c h e Interpretation des Begriffs der Dialektik leitend: der "Gang vom Teil zum Ganzen und umgekehrt", wobei Schulz der Teilanalyse den Vorrang einräumt:

> "Der uns leitende Begriff der Dialektik wird nur sichtbar, wenn man ihn in concreto auf den verschiedensten Gebieten entwickelt; erst in der Einzelinterpretation erhält er seinen vollen Sinn."[5]

Die durch die wechselseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt charakterisierte Wirklichkeit, deren Grundmerkmal die Dialektik ist, ist- so Schulz-

> "eine geschichtlich gewordene Tatsache, die für uns einen v e r b i n d l i c h e n G a n z h e i t s c h a r a k t e r behält, auch wenn sich zeigt, daß sich diese unsere Wirklichkeit in einzelne Wirklichkeitsbezirke zerteilt, die aufeinander verweisen, aber von denen keiner auf die anderen reduziert oder gar von ihnen her fundiert werden kann."[6]

Einheit u n d Zerrissenheit, Einheit u n d Differenz sind die k e n n z e i c h n e n d e n Merkmale dieser Wirklichkeit.[7]

---

1 PhvW S.841; vgl. S.470, 704, 729, 851f
2 ebd. S.844
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.847
6 ebd. S.847f
7 ebd. S.854

Schulz gelangt am Ende seiner Analysen zu dem Ergebnis, daß

> "unsere Wirklichkeit durch eine Dialektik bestimmt ist, die sich nicht zu einer Einheit zusammenschließt... Die Konsequenz ist, daß es -...- heute kein einheitliches Weltbild mehr gibt. Die Dialektik -...- ist aber auch innerhalb jedes einzelnen Bereiches nicht zum Abschluß zu bringen. Gerade diese 'Offenheit' sollten unsere Bestimmungen der Wirklichkeit aufzeigen, denn wenn Wirklichkeit einen Geschehenszusammenhang darstellt, den wir vermitteln und durch den wir zugleich vermittelt werden, so ist eben durch diese Dialektik eine Differenz gesetzt, die grundsätzlich nicht aufhebbar ist."[1]

Dieser Wirklichkeitsbegriff ist- so Schulz- in den Naturwissenschaften und insbesondere in der Physik zentral.[2]

Das spezifisch Neue des Schulzschen Wirklichkeitsbegriffs zeigt sich daher

- in der Bestimmung der Dialektik als Geschehensdialektik
- in der wechselseitigen Bedingtheit von Subjekt und Objekt und deren Vermittlung
- in der Charakterisierung der Wirklichkeit als Einheit und Zerrissenheit, Einheit und Differenz, und
- in der Offenheit der Wirklichkeit selbst.

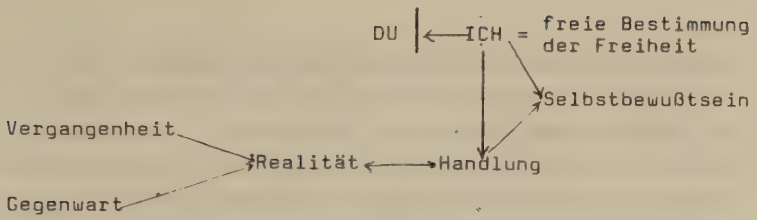
Zur Verdeutiichung der spezifisch Schulzschen Bestimmung der Wirklichkeit nachfolgend die graphische Skizzierung der für Schulz bedeutsamen traditionellen Positionen und seines eigenen Entwurfs der Wirklichkeit. Bei diesem Versuch einer Visualisierung ist eine Simplifikation unvermeidlich; insbesondere würde ein adäquates Erfassen des Prozeß-Charakters eine dreidimensionale Darstellungsweise erfordern.

---

1 PhvW S.854

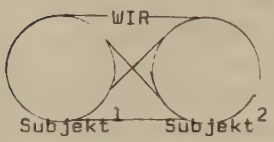
2 Zu fragen ist, ob nicht angesichts der Schulzschen Bestimmung der Wirklichkeit, deren "Wesenszug die Dialektik" ist, von einer 'Wirklichkeit der Wirklichkeiten', von 'Wirklichkeiten in der Wirklichkeit' (H.A.) ausgegangen werden muß;
vgl. Kap.4 und 5 dieser Arbeit
vgl. u.a. Karel Kosik, Die Dialektik der konkreten Totalität, in: ders., a.a.O., S.7-59.

(1) Fichte:

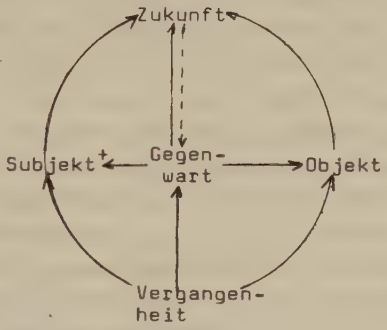


(2) Hegel:

Konstitution des Selbstbewußtseins:

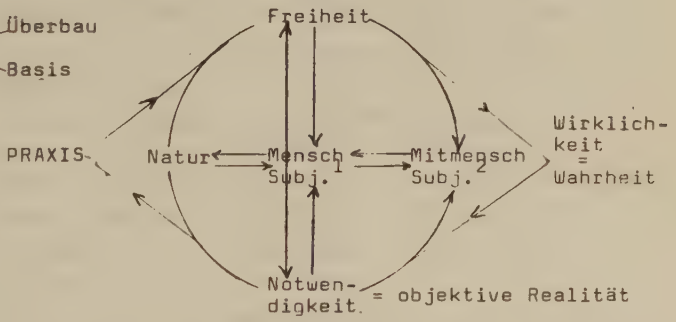


+=absoluter Geist

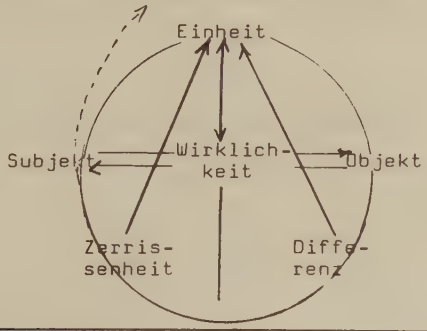


(3) Marx:

Gesellschafts-formation — Überbau / Basis



(4) Schulz:



CHEM. DARSTELLUNG DER ENTWICKLUNG DES SCHULZSCHEN WIRKLICHKEITSBEGRIFFS

Der Schulzsche Wirklichkeitsbegriff ist angesichts der diesem Begriff immanenten Dialektik, der Unaufhebbarkeit der Differenz von Einheit und Zerrissenheit, der Offenheit hinsichtlich der Gestaltung der Wirklichkeit, der wechselseitigen Bedingtheit und der Notwendigkeit der Vermittlung von Subjekt und Objekt in mehrfacher Hinsicht zu problematisieren:

1. im Hinblick auf eine zeitgemäße Fundierung der Ethik, die angesichts der Dialektik der Wirklichkeit auf eine Universalisierung ethischer Normen nicht zurückgreifen kann
2. im Hinblick auf die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft
3. im Hinblick auf eine Fundierung der Theorie des Engagements i.S. der Legitimation und der Orientierung angesichts seiner Forderung der Zeitgemäßheit.

Der Begriff der "Dialektik" steht selbst zur Disposition: Begriff und "Funktion" des Widerspruchs, der Totalität, der Vermittlung etc., die "Dialektik" der Dialektik selbst.

2. DIALEKTISCHE WIRKLICHKEIT UND ETHIK

Nach Schulz gilt es zu zeigen, daß es nicht "angebracht erscheint, eine a l l g e m e i n e F u n d i e r u n g der Ethik von der Philosophie her zu intendieren."[1] Eine philosophische Fundierung erweist sich nach Schulz als unzeitgemäß,

> "insofern hier nicht gesehen wird, daß eine philosophische Fundierung der Ethik für die reale Praxis des gegenwärtigen Lebens noch uninteressanter ist als es eine Fundierung der Wissenschaft durch eine allgemeine Wissenschaftstheorie für die empirische Forschung ist."[2]

Schulz relativiert jedoch diese Feststellung, denn die Ablehnung einer philosophischen Fundierung der Ethik bedeutet nicht - das würde der Schulzschen Geschichtsauffassung widersprechen - bestimmte Ansätze der Tradition und der Gegenwart, die sich bewährt haben, nicht aufzunehmen.
Zu diesen, für Schulz relevanten und damit zeitgemäße Gültigkeit beanspruchenden Ansätzen zählt Kants "F a k t u m der praktischen Vernunft: das Sollen und das moralische Gesetz kann durch kein Theoretisieren herausgeklügelt werden."[3] Gültigkeit kann dieses Faktum insofern beanspruchen, als gezeigt wird, "daß Freiheit und moralisches Bewußtsein nicht objektiv zu demonstrieren, sondern nur im S e l b s t v o l l z u g zu begreifen und zu ergreifen sind."[4]; problematisch und nicht zu akzeptieren ist Kants Bemessen der "Moralität ihrem Gewißheitsgrad nach noch am Maßstab wissenschaftlicher Objektivität". "U n u m g ä n g l i c h" ist jedoch für Schulz Kants Einsicht "in die theoretische Unbegründbarkeit" der Ethik.[5]

Eine wissenschaftliche Fundierung der Ethik, wie sie in dem Versuch unternommen wurde, "Philosophie, bezugsweise Wissenschaft und Ethik, als v e r s c h i e d e n e S p h ä r e n

---

1 PhvW S.7oo
2 ebd.; das hier angeführte "Argument" dürfte sich auf die interne Diskussion philosophischer Disziplinen beziehen
3 ebd. S.7o1
4 ebd. S.7o2
5 ebd.

gegeneinander zu isolieren"[1], wie der Logische Positivismus und die Sprachanalytische Ethik, vermag nach Schulz nicht zu überzeugen, denn:

> "Die Unterscheidung von Theorie und Metatheorie bedeutet auf die Ethik bezogen, daß die Ethik und die metaethischen Analysen gegeneinander abgehoben werden müssen. M e t a - e t h i s c h e Theorien gehen rein wissenschaftlich vor. Sie sind daher wertfrei und ethisch neutral. Der Wissenschaftler darf ethische Systeme, die ihm persönlich fremd sind, nicht ablehnen, sondern muß sie objektiv untersuchen. Das ist aber nur möglich, wenn er selbst keine ethische Stellung bezieht, sondern nur die Strukturen einer ihm vorliegenden Ethik untersucht, sei es unter sprachlichem, psychologischem oder soziologischem Aspekt."[2]

Schulz erachtet die Unterstellung einer Wertneutralität als äußerst problematisch, zumal sie eine Negation der subjektiven ethischen Einstellung impliziert:

> "Eine Betrachtung ethischer Systeme verfehlt ihren Gegenstand, wenn sie die zu untersuchenden ethischen Einstellungen naturalistisch als reine Fakten behandelt. Ethische Haltungen können, auch wenn sie mir fremd sind, nur dann verstanden und adäquat beschrieben werden, wenn ich sie als Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses begreife, zu denen ich positiv oder negativ Stellung nehmen kann und soll."[3]

Angesichts der von Schulz konstatierten U n m ö g l i c h k e i t sowohl einer m e t a p h y s i s c h e n, als auch einer w i s s e n s c h a f t l i c h - o b j e k t i v e n B e g r ü n d u n g d e r E t h i k in einer dialektisch bestimmten Wirklichkeit, versucht Schulz seine Bestimmung der Ethik: Es geht darum, "die Ethik (als) eine F o r m d e s S e l b s t b e z u g e s " anzusetzen.[4] Die Diskussion dieses Ansatzes kann sich- philosophisch betrachtet- nach Schulz nur "im Sinne eines Zirkelverfahrens (vollziehen), das heißt einer kritischen Explikation des eigenen ethischen Selbstverständnisses..."[5]

Dieses Erfordernis der "kritischen Explikation des eigenen Selbstverständnisses" bietet nach Schulz die Basis, auf der die Frage nach der Fundierung der M ö g l i c h k e i t, und die nach der Fundierung der N o t w e n d i g k e i t der Ethik in einer dialektisch bestimmten Wirklichkeit gestellt werden kann:

---

1 PhvW S.702
2 ebd. S.703
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd.

- "Die M ö g l i c h k e i t der Ethik gründet in dem gebrochenen Bezug, in dem der Mensch zu den Mitmenschen und zu den Dingen steht"[1]; hier zeigt sich nach Schulz eindeutig die dialektische Struktur der Wirklichkeit,

- die N o t w e n d i g k e i t der Ethik darin, daß "der im Wirkungszusammenhang stehende Mensch (.) nicht lebensfähig (wäre), wenn er sich nicht erkennend und handelnd seine Welt aufbaute. Dieser Weltaufbau ist aber nicht durchführbar ohne eine ethische Ausrichtung ... Der Mensch kann ohne die 'normative' Ausrichtung seines Tuns im Blick auf das Verhalten der anderen und zu anderen nicht existieren."[2]

M ö g l i c h k e i t , das heißt: das Eingreifen- M ü s s e n und das Eingreifen- K ö n n e n des Subjekts in die Wirklichkeit,

N o t w e n d i g k e i t , das bedeutet: angesichts der O f f e n h e i t der Wirklichkeit, sich "erkennend zu orientieren (.), um handelnd gestalten zu können".[3]

Zur Bestätigung seines Ansatzes einer Fundierung der Ethik greift Schulz auf Erkenntnisse der "modernen" Anthropologie zurück:

> "Der Mensch ist nicht umweltgebunden. Er ist nicht festgestellt, so Nietzsche und Gehlen; er ist exzentrisch, so Plessner. Der Mensch ist sich in seinem Können immer voraus. Dieses Voraussein aber bedeutet, daß er sich selbst Ordnungen auferlegen muß, um von ihnen her zu existieren. Täte er dies nicht, so würde er, weil er sich in seinen Fähigkeiten ständig übersteigt, der Selbstzerstörung anheimfallen."[4]

Schulz akzeptiert im Grundsatz diese Auffassung vom Menschen, konstatiert jedoch in zweifacher Hinsicht entscheidende Mängel: zum ersten die einseitige Betonung der Vorrangstellung des Menschen, zum zweiten, dies ist das "eigentlich Verhängnisvolle", die "Ausschaltung des Selbstbezuges, der den Menschen auszeichnet."[5]

---

1 PhvW S.704, vgl. S.727
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.704f; nach Schulz gehört die Anthropologie "zu den Endgestalten der P h i l o s o p h i e d e r S u b j e k t i v i t ä t", S.704
zu problematisieren ist in diesem Kontext, daß Schulz m.E. nicht die l o g i s c h e Konsequenz aus dem Unvermögen der von ihm herangezogenen Erkenntnisse der Anthropologie zieht: daß der dialektischen Wirklichkeit letztlich nur eine d i a l e k t i s c h e Anthropologie entsprechen kann, wie sie beispielsweise von Horkheimer, Adorno, Marcuse und

Die Konsequenz dieser Auffassung der modernen Anthropologie ist, daß die "Notwendigkeit der Ordnung für den Menschen nur konstatiert, aber nicht mit seinem Selbstverständnis vermittelt" wird.[1]

Das unter ethischen Gesichtspunkten Defizitäre und Unbefriedigende ist nach Schulz in Folgendem begründet:

> "Indem die Ethik als soziales Faktum konstatiert wird, wird jede Frage, die die i n n e r e S e l b s t v e r p f l i c h t u n g betrifft, ausgespart. Und das bedeutet wiederum die Ausklammerung jeden konkreten moralischen Engagements, zu dem ich mich selbst in meiner geschichtlichen Situation aufrufe."[2]

Die Gebrochenheit des Bezugs des Menschen zu den Mitmenschen einerseits, die Notwendigkeit des - gemeinsamen - Ordnungsstiftens andererseits, fordern angesichts einer Wirklichkeit, deren "Wesenszug die Dialektik", die wechselseitige Bedingung von Subjekt und Objekt, die O f f e n h e i t[3] in der Gestaltung der Wirklichkeit ist, den "Selbsteinsatz der Person", die "innere Selbstverpflichtung", das "konkrete moralische Engagement", da

> "dieser Wirklichkeit gegenüber nur ein Verhalten angemessen ist, das durch das ethische Engagement bestimmt ist."[4]
> Und da "die Menschen miteinander verpflochten sind in der Weise, daß sie die Verantwortung dafür tragen, daß dies Geschehen von der Vernunft bestimmt werde."[5]

Dialektische Wirklichkeit und Ethik bedingen einander. Ihr Verhältnis hat sich im Laufe der Jahre gewandelt, sodaß eine Neubestimmung eben dieses Verhältnisses erfordert ist.

2.1 Die Konstitution der großen Ordnungszusammenhänge als zeitgemäße ethische Aufgabe

Bereits in dem Kapitel "Dialektische Wirklichkeit und Ethik" wurde dargelegt, daß Schulz aus der Dialektik der Wirklichkeit, aus der Gebrochenheit des Bezugs des Menschen zum Mitmenschen, der daraus resultierenden Notwendigkeit des Stif-

---

Fromm entwickelt worden ist; die Konsequenzen, bzw. die Widersprüche zeigen sich, wie noch zu entwickeln sein wird, in der Schulzschen Konzeption der Ordnung, letztlich in seiner Bestimmung des Engagements.

1 PhvW S.7o5
2 ebd.
3 vgl. Kap.1.2
4 PhvW S.849
5 ebd.

tens von Ordnung im Sinne der Orientierung, das Erfordernis ableitet, durch eine 'normative' Ausrichtung, durch eine bewußte 'innere Selbstverpflichtung', durch 'konkretes moralisches Engagement', jene Ordnungen zu entwerfen, bzw. zu deren Gestaltung beizutragen, die diese Gebrochenheit des Bezugs des Menschen zu den Mitmenschen aufzuheben suchen zugunsten einer Optimierung des menschlichen Zusammenlebens.

Schulz bestimmt die K o n s t i t u t i o n der Ordnung, zeitgemäß: der großen, d.h., der w e l t i m m a n e n t e n Zusammenhänge als die "eigentliche Aufgabe" einer zeitgemäßen Ethik.[1] Diese Bestimmung resultiert aus der

> "praktische(n) Einsicht, daß wir Ordnungen brauchen, um leben zu können, daß aber solche Ordnungen gegenwärtig nicht in überzeugender Weise existent sind. Dieser Wille zur Vermittlung von Ordnung ist also durch eine geschichtliche Situation vermittelt..."[2]

Gegenüber dem "naiven Optimismus" des Utilitaristen Bentham einerseits, Spencers und Mills andererseits, ist nach Schulz daran zu erinnern,

> "daß das intakte gesellschaftliche Sein des Menschen keine Selbstverständlichkeit ist. Die Herstellung und Erhaltung von Ordnung ist also weder durch eine natürliche Veranlagung zur Gemeinschaft noch durch eine positive Entwicklung gesichert..."[3]

Weder der technische Fortschritt noch eine rationale Planung, weder die Verrechnung auf der Basis der Bedürfnisse noch eine idealistische Setzung können allein eine g e r e c h t e Ordnung bewirken, denn dazu bedarf es nach Schulz des V e r a n t w o r t u n g s b e w u ß t s e i n s u n d d e s a u s d i e s e m B e w u ß t s e i n r e s u l t i e r e n d e n E n g a g e m e n t s.

Da Schulz in seiner "Philosophie in einer veränderten Welt" die Frage nach der K o n s t i t u t i o n der Ordnung als zentral ausweist, kann unterstellt werden, daß Schulz als "zeitgemäße Ethik" letztlich eine "Ethik der Ordnung" (H.A.) intendiert. Diese Auffassung läßt sich erhärten durch die Tatsache, daß Schulz die V e r m i t t l u n g v o n P o l i t i k u n d O r d n u n g als d a s zeitgemäße Erfordernis bestimmt; das für diese Vermittlung entscheidende Argument: die Notwendigkeit der Konstitution der großen Ordnungszusammenhänge.

1 PhvW S.736; vgl S.727, 737, 745, 774
2 ebd. S.736
3 ebd. S.745

Dies gilt es in diesem Kontext zu bemerken, um von dieser Position her Schulz' Ansätze eines Entwurfs einer "Theorie des ethischen Engagements" verstehen und einordnen zu können.
Die Thematisierung des Schulzschen Begriffs und der Konstitution der Ordnung wird im folgenden Kapitel eingegrenzt auf die für eine zeitgemäße Ethik relevanten Fragestellungen.

2.2. Begründung der Notwendigkeit der Ordnung als relevante ethische Kategorie

Nach Schulz sind es primär zwei 'Gegebenheiten', die es erfordern, die Konstitution der großen Ordnungszusammenhänge in den Mittelpunkt einer sich als zeitgemäß verstehenden Ethik zu stellen:

1. die Unausrottbarkeit des Bösen
2. die ethische Entwertung der Ordnung in den gegenwärtigen Wissenschaften.

Diese 'Gegebenheiten' gilt es ausführlich zu benennen.

2.2.1 Die Unausrottbarkeit des Bösen

Schulz übernimmt die Erkenntnisse der vorwiegend biologisch orientierten Anthropologie, nach der das Böse als p r i m ä r a n t h r o p o l o g i s c h e K o n s t a n t e anzusetzen ist. Vernachlässigt werden m.E. die Erkenntnisse der Mileutheorie und der Lerntheorie, wie sich seinen Auseinandersetzungen mit der Aggressionsforschung entnehmen läßt.[1]

1 PhvW S.765-78o. Obwohl Schulz auf die Notwendigkeit der Revision der philosophischen und sozialen Anthropologie verweist, werden m.E. relevante Erkenntnisse der Sozialanthropologie nicht berücksichtigt; vgl. die Anmerkung zum Erfordernis einer d i a l e k t i s c h e n Anthropologie (S.21f dieser Arbeit).
Wie bedeutsam politische und soziale Gründe für die Entwicklung der jeweiligen Theorien sind, ist von Erich Fromm herausgestellt worden: danach ist die Mileutheorie "gekennzeichnet vom Geist der politischen Revolution des Bürgertums des 18. Jahrhunderts", die Instinkt- und Triebtheorien spiegeln "die Grundauffassung des Kapitalismus des 19.Jahrhunderts" wider, der Behaviorismus die des kybernetischen Kapitalismus des 2o.Jahrhunderts.
Erich Fromm. Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart 1974, S.68f

Für Schulz ist die h e r m e n e u t i s c h e Bestimmung des Bösen maßgebend: das Böse wird begriffen als anthropologisches 'Urphänomen', "dessen Wurzel der Egoismus und dessen eklatanteste Ausprägung der Hang des Menschen zur Grausamkeit ist."[1] Die Existenz dieses 'Urphänomens' einerseits, die - da biologische Konstante - Unausrottbarkeit des Bösen andererseits, beinhalten die Gefahr der Negation und Destruktion der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, denn der "allgemeine Wesenszug des Bösen" zeigt sich in der "A u f h e b u n g d e r O r d n u n g in und durch die T a t h a n d l u n g d e s M e n s c h e n."[2] Folglich ist die Notwendigkeit der Ordnung und ihrer Gestaltung permanent gegeben und aufgegeben. Schulz: Da

> "die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens immer schon durch die Perversion des Einzelnen, die sich in den vielfältigen Formen des Bösen manifestiert, gebrochen ist,... ergibt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit der Ethik."[3]

Daraus resultiert die A u f g a b e d e r E t h i k: "die V e r m i t t l u n g z u r O r d n u n g."[4]
Diese Aufgabe zur Vermittlung zur Ordnung richtet sich an den einzelnen, insofern, als der subjektive Egoismus zugunsten der anderen zurückzustellen ist. Das Zurückstellen allein genügt jedoch nicht, denn:

> "Dem allgemeinen Bösen einer Zeit ist (.) gerade nicht (.) durch Sittlichkeit, das heißt, durch das Beachten des allgemein Anerkannten zu begegnen, sondern nur durch m o r a l i s c h e n A u f s t a n d zum Fortschritt hin" (Herv. H.A.)[5]

---

1 PhvW S.719
Die Bestimmung des Bösen ist m.E. insofern von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil aus ihr politisch-soziale Konzepte der Gestaltung der Ordnung resultieren, wie beispielsweise die Vertragstheorien beweisen; daß die Instrumentalisierung dieser Theorien, Konzepte, i.S. herrschender Interessen ein Faktum ist, dürfte geschichtlich erwiesen sein. Gerade angesichts dieses Faktums bedarf es m.E. einer bewußten Skepsis gegenüber jeglichen Ordnungsentwürfen.

2 PhvW S.723

3 PhvW S.727
Zur Unausrottbarkeit des Bösen und seiner metaphysischen Bestimmung aus marxistischer Sicht vgl. u.a.: Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen. Ein Gespräch mit Leszek Kolakowski; in: Herder Korrespondenz, Freiburg Heft 10/1977 S.501-506

4 PhvW S.727; vgl. Kap. 2.3.2: Schulz' Theorie der Vermittlung zur Ordnung

5 PhvW S.785; zur Disposition steht in diesem Kontext die Frage nach der "Normalität"; Theodor W.Adornos Feststellung, "... daß die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht",

Schulz verweist auf die, historisch betrachtet, geschichtliche Bedingtheit des Bösen, das heißt, daß das, was in der jeweils spezifisch historischen Situation als allgemein anerkannt wurde, gegenwärtig durchaus nicht mehr allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann, zeitgemäßen moralischen Anforderungen genügen würde; mit anderen Worten: 'was damals rechtens war, kann heute nicht mehr rechtens sein'.[1]
Gegenüber wissenschaftlichen Versuchen, die die Irrelevanz der - wissenschaftlich nicht beweisbaren - Begriffe "Gut" und "Böse" nachzuweisen versuchen, gilt es - so Schulz - bewußt deren "Urdifferenz"[2], die sich aus der Gegenüberstellung beider Begriffe ergibt, herauszustellen und für eine Konstitution der Ordnung praktikabel zu machen.

Schulz: "Hermeneutisch gesehen hat das Böse für die Konzeption der gegenwärtigen Ethik einen gewissen Vorrang."[3] Dieser Vorrang resultiert aus "den heutigen Verflachungen des Bösen, wie sie sich zum Beispiel in bestimmten Ansätzen der Lernpsychologie zeigen, denen zufolge das Böse nichts anderes als eine falsche Konditionierung darstellt."[4]
Es gilt.

> "immer wieder auf die erschreckenden Aktionen der Unmenschlichkeit hinzuweisen, deren 'Sinn' es (.) ist, einen anderen leiden zu lassen und dies Leiden zu genießen. Eine

---

weist auf diesen Zusammenhang hin; Theodor W.Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben. Berlin - Frankfurt M. 1951, S.97
Erich Fromm bestimmt die "Pathologie des Normalseins" als "die wachsende Kluft zwischen der zerebral-intellektuellen Funktion und der affektiv-emotionalen Erfahrung; die Kluft zwischen Denken und Fühlen, Geist und Herz, Wahrheit und Leidenschaft." In: ders., Revolution der Hoffnung, a.a.O., S.5of
In seiner "Anatomie der menschlichen Destruktivität" versucht Fromm den Zusammenhang zwischem individuellem und gesellschaftlichem,dh. nicht zuletzt, zeitbedingtem Bösen aufzuweisen. Fromm sagt u.a.: "Wenn die pathologischen Prozesse gesellschaftlich geprägte Formen annehmen, so verlieren sie ihren individuellen Charakter"; ders., a.a.O., S. 323

1 vgl. die aus aktuellem Anlaß (Filbinger) entfachte Debatte über den Rechtspositivismus
2 PhvW S.854
3 ebd. S.632
4 ebd. S.632f

Ethik, die an dieser Realität der Unmenschlichkeit vorbeiredet, bleibt lebensfern."[1]

Das Böse ist jedoch weder eindeutig zu bestimmen, noch sind die Interdependenzen zwischen individuellem und gesellschaftlichem Bösen - so ist hinzuzufügen, H.A. -, den diese bedingenden, stabilisierenden und auslösenden Faktoren letztlich erforscht, sodaß von daher wirksame Konzepte einer zeitgemäßen Ethik mit dem Ziel eines 'Kampfes gegen das Böse' noch nicht entwickelt werden können.[2]

Der technisch-wissenschaftliche Fortschritt hat größere Chancen in der Befriedigung materieller Bedürfnisse eröffnet, die Human- und Sozialwissenschaften haben Erklärungsmodelle menschlichen Verhaltens entwickelt[3]- dies ist anzuerkennen und Aktivitäten der Forscher in dieser Hinsicht sind zu unterstützen. Nach Schulz ändert dies jedoch nichts an der Tatsache, daß nur "Aktionen der den Zeitgeist transzendierenden Moralität" Verbesserungen bewirken können.[4]

---

1 PhvW S.633; diese Formulierung legt eine Auffassung der Bestimmung des Bösen als "Sadismus" nahe, sowie einer Individualisierung des Bösen; die Dialektik i.S. einer Wechselbeziehung zwischen subjektivem und objektivem Bösen ist hier ausgeklammert, was angesichts der Schulzschen d i a l e k t i s c h e n Bestimmung der Wirklichkeit fragwürdig ist.

2 Dieser Sachverhalt dürfte allgemein bekannt sein. Adorno: "Fortschritt und Barbarei sind heute als Massenkultur so verfilzt, daß einzig barbarische Askese gegen diese und den Fortschritt der Mittel das Unbarbarische wieder herzustellen vermöchte..." In: ders., a.a.O., S.81.
Martin Walser: "Wir (haben) noch keinen Sinn für das A-Soziale, das fein bürgerlich auftritt und sich, bevor es handelt, zuerst legitimiert...". Ders., Unser Auschwitz. In: Hans-Magnus Enzensberger Hg., Kursbuch 1, Juni 1965, S.194.

3 Zur Dialektik dieses Prozesses vgl. Max Horkheimer/Theodor W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt M. ungekürzte Ausgabe 1975

4 PhvW S.785;
unabhängig vom Zeitgeist, jedoch wesentlich auf den Zeitgeist angesichts der momentan wissenschaftlich-technologischen Möglichkeiten bezogen, ist m.E. darauf hinzuweisen, daß gerade die Wissenschaften Dimensionen des Bösen ermöglicht haben, die sich in ihren Konsequenzen kaum vorstellen lassen, wie beispielsweise die Konstruktion der Neutronenbombe n a c h der Erfahrung von Hiroshima;
vgl. hierzu: Robert Jungk, Hg., Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel Claude Eatherly (dem Bomberpiloten - H.A.) - Günter Anders, Reinbek bei Hamburg 1961;
sh. Erich Fromm, Nekrophilie und die Vergötterung der Technik, in: ders., Anatomie..., a.a.O., S.310-325;
es ist zu fragen, ob einzig "Aktionen der den Zeitgeist transzendierenden Moralität" die 'perverse Logik' zu verhindern vermögem.

Die in diesem Kapitel von Schulz vorgenommene Bestimmung des Bösen fordert eine g r u n d s ä t z l i c h e Problematisierung:
Schulz läßt trotz seiner Behauptung einer d i a l e k t i s c h bestimmten und bedingten Wirklichkeit politisch-gesellschaftliche Bedingtheiten des Bösen außer Acht. Wie problematisch eine Eingrenzung des Bösen, "deren 'Sinn'es (.)ist, einen anderen leiden zu lassen und dies Leiden zu genießen"[1] ist, möchte ich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Wenn indonesische Eltern ihre Kinder auf öffentlichen Märkten verkaufen[2], so ist dies mit Sicherheit nicht dem 'subjektiven Sadismus' zuzuordnen, sondern zu verstehen als Versuch eines 'letzten Auswegs' aus bitterster Not. Angesichts dieser Möglichkeiten des gesellschaftlichen Bösen ist die von Schulz vorgenomme Eingrenzung des Bösen auf das Individuum nicht nur arrogant, sondern geradezu gefährlich, weil weder der status quo, der Menschen wie die genannten indonesischen Eltern zu diesen Akten des Bösen zwingt, noch die von diesem status quo profitierenden herrschenden Interessen in Frage gestellt werden.
Das für Schulz verbindliche Fichtesche Postulat des "Selbstvollzugs aus Freiheit" und die vom Individuum geforderte 'Aufrüstung' zum "moralischen Aufstand zum Fortschritt hin"[3], kommen angesichts des systembedingten Bösen für die Betroffenen einem Aufruf zum Selbstmord gleich.

---

1 PhvW S.633
2 Pressemeldungen August 1980
3 PhvW S.785
Vgl. die Ausführungen Darcy Ribeiros über den gegenwärtigen Geno- und Ethnozid in den lateinamerikanischen Ländern, Darcy Ribeiro, Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche. Frankfurt M. 1980.
Vgl.zu diesem Problemkomplex die Feststellungen eines Betroffenen, Eldridge Cleaver, der als einer der Führer der "Black Panther" im Schulzschen Sinn "böse" war:
"... In einer Kultur, die insgeheim die Piratenethik 'jeder Mensch für sich selbst' billigt - in dem sich der keineswegs tote Sozial-Darwinismus des 'Überlebens der Stärksten' in unserem politischen Wahnsystem miteinander konkurrierender Parteien manifestiert, in unserem jeder jeden fressenden Wirtschaftssystem von Gewinn und Verlust und in unserem widerspruchsvollen Justizsystem, in dem die Wahrheitsfindung hinter den Fähigkeiten und Beziehungen des Anwalts rangiert-, werden auf der personalen Ebene in letzter logischer

Einer d i a l e k t i s c h orientierten Anthropologie und deren Erkenntnissen wird daher vorrangigBedeutung zuzumessen sein.

Wenn die von Erich Fromm in seinem Hauptwerk "Anatomie der menschlichen Destruktivität" vertretene These, daß "Sadismus und Nekrophilie - die b ö s a r t i g e n Formen der Aggression n i c h t angeboren sind", diese also "beträchtlich reduziert werden (können), wenn die gegenwärtigen sozioökonomischen Bedingungen durch andere ersetzt werden, die der vollen Entwicklung der echten Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen günstig sind: der Entwicklung menschlicher Eigenaktivität und schöpferischer Kraft als Selbstzweck..."[1], dann gehört es m.E. zu den vorrangigsten Aufgaben einer sich als z e i t g e m ä ß verstehenden Ethik, diese Forschungen zu forcieren, die Realisierung ihrer Erkenntnisse zu fordern.

2.2.2 Die ethische Entwertung der Ordnung

Da sich die ethische Entwertung der Ordnung nach Schulz ineins mit der Entwertung der Ethik vollzieht, bedarf es zunächst des Herausstellens dieses Entwicklungsprozesses.
Schulz unterscheidet zwei Ansätze der Ethik in der Tradition: der erste Ansatz bestimmt die Ethik aus der Sicht der Wissenschaft, der zweite aus der der Metaphysik.
Im Zuge der V e r w i s s e n s c h a f t l i c h u n g wird die Ethik von der Wissenschaft 'überholt', d.h., ethische Fragen werden zu wissenschaftlichen umfunktioniert. Verwissenschaftlichung ist durch ein Zweifaches charakterisiert:

> "einmal durch die Aufhebung des unmittelbaren Gegenstandsbezuges zugunsten der Konstitution der Wissenschaft als Forschung und sodann durch den pragmatisch-technologischen

---

Konsequenz dieser Ethik die Schwachen als die natürliche und angemessene Beute der Starken gesehen. Da diese finsteren Prinzipien aber unsere demokratischen Ideale und Bekenntnisse verletzen, verbergen wir sie gewaltsam aus einer perversen nationalen Bescheidenheit heraus..."
ders., Seele auf Eis. Mit einem Nachwort von Kai Hermann. München 1969, 5.Aufl. 1973, S.96.

1 Erich Fromm, a.a.O., S.396

> Bezug, dessen Folge die radikale Umgestaltung unserer Lebenswelt ist."[1]

Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Aufhebung der traditionellen Trennung von Ethik und Wissenschaft - Schulz bezeichnet diesen Vorgang als Soziologisierung und Anthropologisierung der ethischen Problematik:

"Die Soziologisierung vollzieht sich ineins mit der Konstituierung der Sozialwissenschaften als anerkannter Disziplin innerhalb des Kreises der exakt- rationalen Wissenschaften."[2]

Fragte die Ethik nach griechischem Verständnis nach den konkreten Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens, sehen die Sozialwissenschaften ihre Aufgabe darin, "gleichbleibende Strukturzusammenhänge herauszuarbeiten. Subjekte dieser Zusammenhänge sind nicht die realen Menschen, sondern die Träger von Rollen."[3] Die Wissenschaft ist wertneutral. Die Folgen für die Ethik zeichnen sich ab: ethische Überlegungen sind, da wissenschaftlich nicht beweisbar, "dezisionistisch, d.h. Sache einer reinen Entscheidung" (Max Weber).[4]

Die Ethik wird privatisiert; indem sie "privatisiert wird, wird sie an ihr selbst haltlos und subjektivistisch."[5]

Die Tendenz einer Aufhebung der ethischen Einstellung zeichnet sich ab:

> "Die Fragen des Zusammenlebens werden als rein sozialpsychologische oder sozialtechnische Probleme angesehen. Als solche lassen sie sich zuverlässig und exakt analysieren im Rahmen einer Prognose, die zum Ziel hat, menschliches Zusammenleben zu verbessern. Die Technologie, deren Ideal der rationale Mensch ist, rückt ins Zentrum und macht ethisches Selbstverständnis überflüssig... Die humanen Verhältnisse (werden) Gegenstand einer rational vorgehenden Sozialwissenschaft."[6]

Schulz geht davon aus, daß heute auch im anthropologischen Bereich die Sozialwissenschaften als Grundwissenschaften angesetzt werden müssen.[7] Paralell zur Soziologisierung ethischer Fragestellungen zeigt sich, daß Fragen des ethischen Verhaltens 'anthropologisiert'werden, d.h., sie werden ebenso wie Fragen des menschlichen Zusammenlebens verwissenschaftlicht und damit weitgehend einer moralischen Wertung entzogen.

---

1 PhvW S.15
2 ebd. S.637, im Original z.Tl. kursiv gedruckt
3 ebd. S.638
4 ebd.
5 ebd.
6 ebd.
7 ebd. S.464

Soziologisierung und Anthropologisierung ethischer Fragestellungen sind jedoch nicht zu verstehen im Sinne einer 'Ethisierung' (H.A.) der Wissenschaften selbst, denn das 'Überholen', das 'Umfunktionieren' dieser Fragen ist nicht gleichbedeutend mit einer Ausrichtung und Zielsetzung der Forschung unter primär ethischen Gesichtspunkten.[1]
"Je größer die Macht der Wissenschaft wird, desto mehr gerät die Ethik in den Hintergrund"[2]- in diese Formel faßt Schulz den Prozeß.

Der zweite Ansatz ist durch die "metaphysische Fundierung der Ethik gekennzeichnet": Aufgabe der philosophischen Ethik war es, "das menschliche Verhalten von einer Gesamtkonzeption des Seienden her auszurichten."[3]Diese Vorstellung von einer Gesamtkonzeption des Seienden, einer festgefügten sozialen Ordnung, von der her menschliches Zusammenleben, menschliches Verhalten bestimmt wurde, ist heute nicht mehr haltbar. Nach Schulz hat bereits Hegel begriffen, "daß eine Gesellschaft

---

1Schulz ist zuzustimmen, wenn er die Ausklammerung der ethischen Fragestellungen zugunsten einer rationalen Bestimmung als problematisch erachtet; aus dem Faktum, daß die humanen Verhältnisse inzwischen Gegenstand einer rational vorgehenden Sozialwissenschaft geworden sind, ist nicht abzuleiten, daß ihr primäres Interesse sich auf die Frage nach den optimalen gesellschaftlichen Bedingungen für die menschliche Entfaltung richten;
vgl. Erich Fromm: Sozialwissenschaftler sind, von einigen Ausnahmen abgesehen, "im wesentlichen die Apologeten des bestehenden Gesellschaftssystems", in: ders., Anatomie..., a.a.O., S.236;
Erich Fromm stellt jedoch ebenso fest, "daß gerade die schöpferischsten modernen Wissenschaftler, Männer wie Einstein, Born, Schrödinger oder Heisenberg, zu den am wenigsten entfremdeten und monozerebralen Personen gehören. Ihr wissenschaftliches Interesse hatte nichts von dem schizoiden Charakter der Majorität. Es ist kennzeichnend für sie, daß ihre philosophischen, moralischen und geistigen Interessen ihre ganze Persönlichkeit durchdringen... Es ist eher das gesellschaftliche Klima, das die wissenschaftliche Einstellung zu einer schizoiden macht." ebd., S.319; vgl. Fromms Beitrag "Nekrophilie und die Vergötterung der Technik", ebd. S.310ff; zur Kontroverse über angewandte Sozialforschung, über die Instrumentalisierung der Sozialwissenschaften für politische, gesellschaftliche Interessen vgl. Claus Offe, Die kritische Funktion der Sozialwissenschaften, in: Interaktion v. Wissenschaft u. Politik, Hg. Wissensch.Zentrum Berlin, Frankf.M.1977
2 PhvW S.639
3 ebd.

Wirklichkeit wird, deren Motiv die Bedürfnisbefriedigung isolierter Individuen ist und nicht mehr die Konstituierung und Konsolidierung allgemein verbindlichen sittlichen Verhaltens."[1] Der entscheidende Bruch vollzog sich jedoch, als sich in den Naturwissenschaften ein neuer Wirklichkeitsbegriff durchzusetzen begann: Wirklichkeit wird nicht mehr begriffen im Sinne einer eindeutigen Realität, sondern als durch das Wechselgeschehen von Subjekt und Objekt bestimmt.[2] Diese Erkenntnia gelangt nach Schulz in der Physik der Gegenwart zur Geltung.

Für diesen zweiten Ansatz gilt das, was den 'Aufhebungsvorgang' der Ethik in Bezug auf ihre Bestimmung von der Wissenschaft her charakterisiert: Im Zuge der Verwissenschaftlichung wird die Ethik ineins mit der Metaphysik p r i v a t i s i e r t. Dieser Privatisierung entspricht "eine starke Betonung des öffentlich adäquaten Verhaltens."[3] Die metaphysische Fundierung der Ethik, genauer: die Ethik selbst wird im Zuge dieses Prozesses der Ideologie verdächtigt - Ethik erscheint als "bürgerliche Ideologie". Nach Marx, so formuliert Schulz, entlarvt der Ideologiekritiker"die pseudomoralische Wertordnung, die das Bürgertum als an sich gültig ausgibt und metaphysisch verankert, um seine wirklichen, das heißt, ökonomischen Interessen zu tarnen. Ideologie ist also o b j e k t i v falsches Bewußtsein", und sie ist zugleich "der für jedes gesellschaftliche Gebilde notwendige Inbegriff bestimmter Ideen, die eine Gruppe zur theoretischen und praktischen Selbstorientierung braucht."[4] Diesen beiden Bestimmungen der Ideologie wird die Ethik ohne die notwendige Differenzierung ausgesetzt.

Herausfordernder als der Marxismus, der - so Schulz - trotz seiner Kritik an der bürgerlichen Ideologie und der Behauptung, daß ökonomische Faktoren geistige Einstellungen bedingen, doch humanistisch im Sinne der Tradition orientiert" bleibt, das heißt, ein "vernünftig-rationales Verhalten (fordert), dessen Sinn die Versöhnung der Gegensätze und die

1 PhvW S.640
2 ebd. S.636
3 ebd. S.640
4 ebd. S.641 ; im Original z.Tl. kursiv gedruckt;

Gleichberechtigung aller Menschen ist"[1], ist Nietzsche. Für die Ethik entscheidend wird nach Schulz Nietzsches Negation der humanistischen Tradition; Nietzsche setzt "nicht mehr die Vernunft, sondern die Triebe, den vorwärtsdrängenden Willen, als bestimmende Macht". Nietzsches Sanktionierung der Triebschicht führt zu einer "Wertordnung, die im Gegenzug zu der gesamten Ethik der Tradition steht und diese umkehrt."[2]
An die Stelle philosophischer Grundsatzüberlegungen tritt der Versuch wissenschaftlicher Klärung. Anders formuliert: "an die Stelle der Frage nach dem Wesen des Menschen treten konkret-praktische Probleme"[3], die mit Hilfe der Wissenschaften einer Lösung zugeführt werden sollen.
Praktische Philosophie und metaphysische Ethik werden von den Wissenschaften 'überholt', in dem die Wissenschaften die Probleme der Ethik übernehmen.
Die Entwertung der Ethik "gründet (also) in der Vorherrschaft des t e c h n o l o g i s c h e n D e n k e n s."[4]

Auf die G e g e n w a r t bezogen unterscheidet Schulz zwei bestimmende Argumentationen:

1. "Ethik als Ethik ist heute überhaupt überflüssig. Unsere Epoche ist durchgängig von einer an den Sachbezügen orientierten Rationalität bestimmt. Diese Rationalität ist als das maßgebende Prinzip unseres Tuns anzusetzen..."[5]
2. Die Ethik gilt es in Verbindung mit der Technologie zu bringen,
   "und zwar in der Weise, daß die Technologie in Zusammenarbeit mit der Wissenschaft die Verhaltensmöglichkeiten des Menschen fundieren oder zumindest dirigieren und ausformen soll. Die Ethik soll durch Wissenschaft und Technik abgesichert werden."[6]

---

1 PhvW S.641;
vgl. Max Horkheimers Analyse des Marxschen Ideologiebegriffs, die sich ihrer Intention nach gegen die Verkehrung der Marxschen Grundbegriffe in den gegenwärtigen Geisteswissenschaften richtet; Max Horkheimer, Ein neuer Ideologiebegriff? In: ders., Sozialphilosophische Studien. Frankfurt M.1972 S.13-32;
vgl. die gegenwärtigen Versuche einer 'Umkehrung' des Ideologiebegriffs, wie sie sich in dem Wiederaufleben der Grundwertediskussion zeigen, für die das Festhalten an eindeutigen, den gesellschaftlichen Kontext weitgehend außer Acht lassenden Werten charakteristisch ist; so z.B. der Kongreß "Mut zur Erziehung" 1979, die Absage an die Konflikt- und Emanzipationspädagogik etc.
2 PhvW S.641
3 ebd. S.642
4 ebd. S.852
5 ebd.
6 ebd. S.852

Diesen Argumentationen gegenüber betont Schulz, daß die Erkenntnisse und Leistungen der Wissenschaften und der Technik anzuerkennen sind, daß sie jedoch keineswegs ethisches Engagement überflüssig machen, denn

> "rationale Erkenntnis und rational-technologisches Vorgehen führt nicht von sich aus eine Optimierung der menschlichen Möglichkeiten herbei."[1]

Es kommt darauf an, die traditionelle Erkenntnis, daß der Mensch "alle wissenschaftliche Erkenntnis, auch die wissenschaftliche Ortung seiner selbst ü b e r g r e i f t"[2], aufrechtzuerhalten. Dieses Wissen des Übergreifens ist die "Voraussetzung dafür, daß der Mensch die V e r a n t w o r t u n g für sich selbst und seine Geschichte übernimmt."[3] Das Wissen dieses Wissens bedeutet letztlich,

> "daß eine Gestaltung unserer Welt unter dem Gesichtspunkt der Optimierung das ethische Engagement zur u n a b d i n g b a r e n V o r a u s s e t z u n g hat."[4]

Die e t h i s c h e Entwertung der Ordnung resultiert nach Schulz also aus der Entwertung der Ethik selbst.
Schulz wendet sich mit Entschiedenheit dagegen, dieses Überflüssigwerden der Ethik zu akzeptieren, ihre Vermittlung mit Technik und Wissenschaft als zeitgemäße Möglichkeit der Ethik anzuerkennen. Schulz wendet sich ebenso entschieden gegen Versuche, die Ethik auf rational-technische Verfahrensweisen einzuschränken,[5] die Ordnung einzugrenzen auf ein ausschließlich soziales Faktum[6]. Gegenüber diesen Bestrebungen gilt es immer wieder zu betonen, "daß es das B ö s e in der Welt gibt, das jede Ordnung zu negieren trachtet."[7]
Das Beharren auf dieser Position ist deshalb erfordert, weil rational-technische Verfahrensweisen die Frage nach der inneren Selbstverpflichtung, damit die Frage jeden konkreten moralischen Engagements, "zu dem ich mich selbst in meiner geschichtlichen Situation aufrufe"[8], ausklammern.

---

1 PhvW S.852f
2 ebd. S.642
3 ebd.
4 ebd. S.853
5 ebd. S.73o
6 ebd. S.7o5
7 ebd. S.73o
8 ebd. S.7o5

2.3 Formen der Vermittlung zur Ordnung

Nach Schulz ist Ordnung "ein konstituierendes Element allen Lebens, ja geradezu dessen Voraussetzung."[1] Ordnung ist nicht nur auf den subjektiven Bereich begrenzt, sondern zugleich Voraussetzung und Notwendigkeit des menschlichen Zusammenlebens.

Die Möglichkeiten der Manipulation und des Mißbrauchs der Ordnung, die aus der Erkenntnis resultieren, daß Ordnung nicht mehr als Ganzes, als ein für allemal Feststehendes, Unveränderliches begriffen werden kann, erfordern eine inhaltliche Bestimmung der Ordnung. Angesichts der Leerheit, der Abstraktheit und Allgemeinheit des Begriffs der Ordnung und der damit gegebenen Möglichkeiten der Fehlinterpretationen versucht Schulz, in bewußter Abgrenzung von einem rein legalistisch und technologisch betriebenen Ordnungsdenken - seine Kritik richtet sich insbesondere gegen die empirische Soziologie, die Lernpsychologie und einige Grundzüge der Vertragstheorien - eine Konkretion des Begriffs der Ordnung. Traditionelle Theorieansätze berücksichtigend, entwirft Schulz ein eigenes Konzept der Vermittlung zur Ordnung, dessen Konkretion hinsichtlich der diesen Entwurf bestimmenden Maximen, Prinzipien und Widersprüche in einem anderen Kontext thematisiert werden.[2]

2.3.1 Vertragstheorie und "Theorie der Selbstverpflichtung"

Schulz unterscheidet in der Tradition und in der Gegenwart primär zwei Formen der Vermittlung zur Ordnung als Gegenzug zum Egoismus, aus deren Kritik als dritte, zeitgemäße Form eine Vermittlung der in beiden Ansätzen positiven Elemente versucht wird.

Diese Ansätze weisen folgende Charakteristika auf:

1. der Egoismus bleibt als Grundlage bestehen, wird jedoch eingeschränkt durch die "Etablierung eines l e g a l e n H e r r s c h a f t s s y s t e m s"[3]; als expl. gelten die Vertragstheorien von Hobbes und Rousseau;

---

1 PhvW S.832
2 vgl. Kap. 2.6 "Dialektik der Ordnung"
3 PhvW S.732

2. die Umwandlung des äußeren Zwanges in einen inneren Zwang: "Moralität tritt an die Stelle der Legalität"; Schulz bezeichnet diesen, auf Kant und Fichte zurückgehenden Ansatz als die "Theorie der Selbstverpflichtung".[1]

Zur Verdeutlichung der Schulzschen Auffassung, daß beide Formen der Vermittlung zur Ordnung nicht mehr uneingeschränkt zeitgemäße Geltung beanspruchen können, werden nachfolgend die unter ethischen Gesichtspunkten wesentlichen Einwände herausgestellt:

Zu 1: Der Vertrag stellt "eine V e r r e c h n u n g a u f d e r B a s i s d e s E g o i s m u s dar."[2] Hobbes Konzeption gründet in einer naturalistischen Anthropologie: da die Menschen von Natur aus böse sind, die Feindseligkeit unter den Menschen als 'Urzustand' anzusehen (Hobbes) oder die Feindschaft als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung selbst zu begreifen ist (Rousseau) - sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau soll der Vertrag den Egoismus kontrollieren und einschränken, "d a m i t er sich innerhalb bestimmter Grenzen frei entfalten kann."[3]

Schulz konstatiert einen dialektischen Sachverhalt: einerseits die Ausklammerung des Moralischen zugunsten einer rechtlichen, legalen Vereinbarung, andererseits die Konstruktion des Staates als "Initiator und Träger der Moral".[4] Moral existiert als Zwangsmoral:

> "Wenn der Egoismus die entscheidende und unaufhebbare anthropologische Grundbestimmung ist, dann kann Moral nicht auf einer Einstellung beruhen, die diesen Egoismus sittlich überwinden zu können vermeint."[5]

Angesichts dieser Bestimmung des Bösen als anthropologische Konstante, der damit gegebenen Unausrottbarkeit des Bösen ist der "Zwang zur Ordnung als legaler Zwang" nach Schulz nicht nur die logische Konsequenz, sondern eine "G r u n d v o r a u s s e t z u n g des menschlichen Zusammenlebens".[6]

Schulz erkennt diese Konsequenz an, wendet jedoch dagegen ein - das ist das in ethischer Hinsicht Entscheidende -, daß

---

1 PhvW S.732ff
2 ebd. S.733
3 ebd.
4 ebd. S.734
5 ebd.
6 ebd.

ein Vertrag auf der Basis der Verrechnung des Egoismus letztlich eine Ordnung nicht zu garantieren vermag, denn ohne die gegenseitige Selbstverpflichtung der Subjekte im Sinne der Verantwortung wird jeder seinen Vorteil, bestehende Ordnungen zu umgehen suchen. Dieser Ansatz ist folglich nicht überzeugend.[1]

Zu 2: Gegenüber der Vertragstheorie weist die auf Kant und Fichte zurückgehende "Theorie der Selbstverpflichtung" in ethischer Hinsicht eindeutig Vorteile auf. Schulz:

> "Der Selbstzwang konstituiert sich als das unbegreifliche Ergreifen meiner Selbst als einer a u t o n o m e n Person. Als solche trete ich meinen Trieben, deren Grundlage der natürliche Egoismus ist, entgegen. Entscheidend ist, daß dieser Gegenzug in selbstbewußter Freiheit geschieht. Wenn andere mir durch äußeren Zwang ein Gesetz auferlegen, so ist dies für mich moralisch nur verbindlich, wenn ich es einsichtig akzeptiere. Die Ordnung, zu der ich mich vermittle, ist nur die von mir selbst anerkannte V e r n u n f t o r d n u n g."[2]

Dieser Ansatz ist nach Schulz in zweifacher Hinsicht problematisch: zum einen das Absolutsetzen des Prinzips der Innerlichkeit, zum anderen die Autonomsetzung des Subjekts in der Idee der Selbstverpflichtung:

> "Indem Kant das Prinzip der I n n e r l i c h k e i t, die Reinheit der moralischen Gesinnung absolut setzt, hat er die Sphäre des Äußeren abgewertet... Durch diesen Ansatz wurde die Ethik dem realen Leben entfremdet und eigentümlich privatisiert. Und zugleich wurde sie - das ist ebenso wichtig - in philosophischer Hinsicht um ihre echten Möglichkeiten gebracht. Kants Scheidung des mundus intelligibilis vom mundus sensibilis besagt, daß die Ethik es nur mit der praktischen Vernunft, die ganz und gar nicht empirisch-pragmatisch ist, zu tun hat. Dies bedeutet aber wiederum: nur als Bürger des mundus intelligibilis ist der Mensch verantwortlich. Den empirischen Menschen betrifft die Ethik eigentlich nicht; dieser Mensch ist ja gar nicht frei, er kann nicht verantwortlich gemacht werden, weil er ohne Einschränkung der Naturkausalität untersteht..."[3]

Diese u n d i a l e k t i s c h e Bestimmung der Zweiheit des Menschen hat sich nach Schulz für die Ethik verhängnisvoll ausgewirkt. Verhängnisvoll ist ebenso die I d e e der

---

1 Zu problematisieren ist in diesem Zusammenhang, daß Schulz nicht auf die 'Kehrseite' der von einem 'anthropologischen Pessimismus' bestimmten Vertragstheorien hinsichtlich ihres Mißbrauchs zur Legitimation von Herrschaft und Macht hinweist; vgl. hierzu insbesondere die Rechtstheorie Carl Schmitts, die durch eine positive Setzung des Rechts, damit der Ordnung charakterisiert ist.

2 PhvW S.735

3 ebd. S.752f

Selbstverpflichtung, denn in ihr liegt

> "die Gefahr beschlossen, die zwischenmenschlichen Bezüge und die für diese maßgebenden Realordnungen als Äußerlichkeit zu deklarieren und sie der Sphäre der bloßen Legalität zuzuordnen. Zwischen der Moralität als Innerlichkeit und der Legalität als Äußerlichkeit aber gibt es keine unmittelbare Verbindung."[1]

Der Mensch existiert als eine Monade - der zwischenmenschliche Bezug wird negiert.

Gegenüber der Vertragstheorie bemerkt Schulz, daß die Konstitution von Ordnung die Verantwortung der Subjekte untereinander zur Voraussetzung hat; gegenüber der Theorie der Selbstverpflichtung, daß die Entfremdung der Ethik vom realen, empirischen Leben aufzuheben und die Autonomsetzung des Subjekts zugunsten einer 'Sozialsetzung' (H.A.) der Subjekte zu fordern ist.

Legalität u n d Moralität, Äußerlichkeit u n d Innerlichkeit, Vertragstheorie u n d die Theorie der Selbstverpflichtung sind d i a l e k t i s c h zu vermitteln zugunsten ei - ner der Zeit entsprechenden Ethik.

2.3.2 Schulz' Theorie der Vermittlung zur Ordnung

Schulz bezieht sich in seinem Versuch der Vermittlung zur Ordnung eindeutig auf Hegel, insbesondere auf Hegels Rechtsphilosophie. Leitend ist folgende Intention:

> "Diese (dritte - H.A.) Möglichkeit ist durch den Willen bestimmt, die K o n s t i t u t i o n von Ordnungen als die eigentliche Aufgabe in das Zentrum einer zeitgemäßen Ethik zu stellen. Der 'Grund' dieses Willens ist die praktische Einsicht, daß wir Ordnungen brauchen, um leben zu können, daß aber solche Ordnungen gegenwärtig nicht in überzeugender Form existent sind."[2]

Die Bedingung dieser Notwendigkeit ist geschichtlich vermittelt; der Wille zur Vermittlung "beruht auf der Aufhebung der Tradition."[3] Das bedeutet: abzulehnen sind jene Ansätze, die Ordnung immer noch als Festgefügtes, ein für allemal Existentes, in sich Geschlossenes , dem Menschen Vorgegebenes bestimmen. Ordnung erweist sich als - geschichtlich - vermittelte Offenheit hinsichtlich ihrer Gestaltung. Ordnungen werden von Menschen gemacht, und da sie von ihnen gemacht werden, können sie durch sie wieder verändert werden. Dieses 'Machen' von Ordnungen, das ist den Vertragstheorien gegenüber zu bemerken,

1 PhvW S.735
2 ebd. S.736
3 ebd.

kann eben nicht auf das Basis der Verrechnung des Egoismus erfolgen, wenn eine Gestaltung der Ordnungen unter dem Gesichtspunkt der Maximierung des menschlichen Zusammenlebens aus ethischen Gründen erfordert ist.

Die Betonung des Handlungsbewußtseins erachtet Schulz als notwendig, da das von der Tradition bestimmte Ordnungsdenken in der Philosophie und in der Realität noch keineswegs überwunden ist:

> "Die Ausrichtung des Begriffes 'Ordnung' am Handlungsbewußtsein, die unter Umständen auch die Notwendigkeit einer die Tradition negierenden Revolution einschließt, scheint uns unbedingt erfordert, wenn anders man den Gedanken der Ordnung aus der Verklammerung mit der traditionellen Metaphysik herauslösen will."[1]

Unter Bezugnahme auf Kants Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst formuliert Schulz seinen Standpunkt:

> "Ordnung ist für uns keine überweltliche Bestimmung, sondern der sinnhafte Zusammenschluß realer Menschen. Ordnung beruht darauf, daß sich diese Menschen gegenseitig anerkennen und nicht zum Mittel erniedrigen."[2]

Schulz konstatiert also einerseits das Obsolete der traditionellen Ordnungsvorstellungen, andererseits jedoch ein gegenwärtig sich entwickelndes Ordnungsdenken, "dessen Kennzeichen die O f f e n h e i t ist."[3] Dieses neue, offene Ordnungsdenken orientiert sich am Handlungszusammenhang. Es zeigt sich "ein vielfältiges Interesse am E n t w e r f e n von solchermaßen offenen Ordnungsgebilden - vom antiautoritären Kindergarten bis zum Weltstaat hin."[4] Kennzeichnend für diese Entwürfe sind die Vermeidung von Zwang, eine optimale Gewährung der Freiheit, die Orientierung der Konstitution der Ordnungen am jeweiligen Funktionszusammenhang. Als "Gesamtziel" dieser Ordnungsentwürfe, sozusagen als unterste Minimalbestimmung, erkennt Schulz das Erstreben der "Sicherung des menschlichen Zusammenlebens in der Form, daß jeder Mensch ein menschenmögliches und menschenwürdiges Dasein zu führen vermag."[5] Diese Tendenz wertet Schulz positiv, weist jedoch darauf hin, daß dieses Interesse nicht gleichbedeutend ist mit der 'Absicherung' gegen den Egoismus. Daher fordert Schulz das permanente Verweisen auf das moralische Verantwortungsbewußtsein,

---

1 Schulz formuliert diesen Anspruch unter eindeutiger Bezugnahme auf den Dt.Kongreß für Philosophie über das Problem der Ordnung im Jahr 1960; sh. Fn 39 S.884f

2 PhvW S.740

3 ebd. S.736

4 ebd.

5 ebd. S.736f

denn "Dieses Bewußtsein ist die einzige Möglichkeit, auch dann durchzuhalten, wenn ich selbst nicht mehr an der Konstitution der Ordnung unmittelbar interessiert bin."[1]

Entscheidend ist, daß

> "dies Interesse und das Verantwortungsbewußtsein ... in die gleiche Richtung (weisen): von mir weg auf ein Allgemeines hin. Diese Freigabe für Ordnungen als u m g r e i f e n d e Z u s a m m e n h ä n g e aber befreit mich von mir selbst als ausschließlichem Orientierungspunkt."[2]

Darin zeigt sich die D i a l e k t i k der Vermittlung: das Absehen vom Ich als ausschließlichem Bezugspunkt ist Voraussetzung der Ordnung als solcher. Ordnung, als das lebendig Gute, konstituiert sich nur auf dem Wege einer aufhebenden Vermittlung von Gegensätzen.

"Wille zur Vermittlung" bedeutet in diesem Kontext,

> "die Gemeinsamkeit und Differenz zwischen der ethischen Vermittlung zur Ordnung und anderen Formen der Vermittlung menschlichen Zusammenlebens, insbesondere der Vertragstheorien, herauszustellen..."[3]

Der diese Vermittlung leitende Grundbegriff ist "das Gute als der I n b e g r i f f m ö g l i c h e r u n d w i r k l i c h e r O r d n u n g."[4] Diese Vermittlung zu leisten ist die eigentliche Aufgabe der Ethik[5], denn der Wille zum Guten als der Wille zur Vermittlung ist die G r u n d v o r a u s s e t z u n g einer jeden ethisch relevanten Handlung.[6]

In diesem Kontext muß m.E. folgendes problematisiert werden: Schulz unternimmt den Versuch, mittels empirischer Zeitanalyse den Nachweis der D i a l e k t i k der Wirklichkeit zu erbringen und als v e r b i n d l i c h herauszustellen.[7] Es verwundert daher, daß Schulz in der hier anstehenden Frage

1 PhvW S.737
2 ebd.
3 ebd. S.732
4 ebd. S.729
5 ebd. S.727, 854; es ist zu fragen, ob der von Schulz konzipierte Vermittlungsversuch letztlich einen 'Ausweg' aus dem 'Dilemma' ermöglicht; mit Sartre ist festzustellen: "Die menschliche Ordnung ist auch nur eine Unordnung - sie ist ungerecht und labil, in ihrem Rahmen wird gemordet und Hungers gestorben, aber wenigstens ist sie von Menschen gesetzt worden, wird sie von Menschen aufrecht erhalten und bekämpft..." ders., Nachruf auf Camus, in: Walter Biemel, Jean-Paul Sartre..In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1964, S.148
6 PhvW S.730
7 ebd. S.10, 135, 498, 729, 841, 844, 847f

nach der Begründung der Offenheit der Ordnung hinsichtlich ihrer Gestaltung und angesichts der zentralen Bedeutung des Handlungsbewußtseins der Subjekte auf die Dialektik von Subjekt und Objekt nur i n d i r e k t zurückgreift, d.h. die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Realisierung von Ordnungsentwürfen und Verantwortungsbewußtsein in ihrer Abhängigkeit von o b j e k t i v e n Bedingungen nicht herausstellt.

In diesem Kontext sei auf Schulz' Beurteilung der Allgemeinen Systemtheorie und insbesondere der Sozialkybernetik hingewiesen.[1] Schulz konzediert der Sozialkybernetik, daß sie

> "zur Interpretation von sozialen Gebilden Entscheidendes beiträgt. Sie bedeutet einen Fortschritt gegenüber gewissen soziologischen und politischen Theorien der Tradition, die e i n s e i t i g das Subjekt - sei es ein einzelnes oder kollektives Subjekt - in das Zentrum stellen."[2]

Sozialkybernetische Systeme sind M o d e l l e n t w ü r f e, "die auf rational-technologische Funktionsfähigkeit hin k o n s t r u i e r t werden."[3] Eine Hypostatisierung eines solchen k o n s t r u i e r t e n Systems würde jedoch bedeuten, daß "es als die maßgebende Realität (erscheint), nach der die Menschen sich zu richten haben. Die Frage nach der Systemkonformität schließt dann - zumindest indirekt - das Gebot der Anpassung ein."[4]

Zu unterscheiden ist zwischen der Bestimmung als "Geschichtssubjekt" und "Systemsubjekt": Geschichtssubjekte sind die "wirklichen", "die g e s c h i c h t l i c h h a n d e l n d e n M e n s c h e n", die Systemsubjekte jene, die "nur unter dem Gesichtspunkt der R a t i o n a l i t ä t" stehen.[5]

Deutlich formuliert Schulz seine Kritik in der Formulierung der Aufgaben des Sozialkybernetikers:

> "Ihm ist es nicht nur aufgegeben, von den Modellen her die die Realität zu 'perfektionieren', sondern auch umgekehrt von der Wirklichkeit her die Modelle zu beurteilen und zu bewerten, damit diese nicht zu quasiontologischen Subjekten hypostatisiert werden, denen gegenüber keine Kritik, sondern nur noch Anpassung möglich ist."[6]

---

1 PhvW, Zum Ansatz der Allgemeinen Systemtheorie und der Sozialkybernetik, S.241-245
2 PhvW S.244
3 ebd. S.245
4 ebd. S.244
5 ebd. S.245
6 ebd.

Unter dem Gesichtspunkt der Ordnung ist der Allgemeinen Systemtheorie verstärkt Bedeutung beizumessen, denn die Systemtheorie geht grundsätzlich von dem Gedanken aus, "daß die Welt im Ganzen und in ihren einzelnen Teilen ein Ordnungsgefüge sei", das nicht mehr philosophisch zu begründen ist.[1]

2.4 Das Gute als Inbegriff der Ordnung

"Gut" und "böse", daran ist zu erinnern, gelten Schulz als "die zentralen Bestimmungen einer jeden Ethik",[2] als "ethische Grundkategorien".[3] Der Begriff des Guten ist für Schulz daher von "prinzipiellem Rang".[4]
Aus der Konstruktion des dialektischen Wirklichkeitsbegriffs ergibt sich, daß der "metaphysische Begriff des Guten, wie er die Ontologie der Tradition beherrscht",[5] keine Geltung mehr beanspruchen kann. Schulz setzt, dieser Erkenntnis folgend, das Gute als den Gegenbegriff zum Bösen,[6] als d e n Inbegriff der Ordnung an,[7] postuliert das Gute als Handlungsprinzip.[8] Die f u n k t i o n a l e Bestimmung des Guten resultiert aus der Notwendigkeit, "im Gegenzug zu einer reinen Gesinnungsethik zwischen dem inneren Wollen und der äußeren Gestaltung zu vermitteln."[9] Entscheidend für diese funktionale Bestimmung des Guten ist der Schulzsche Wirklichkeitsbegriff: Wirklichkeit ist ein Geschehenszusammenhang, ist die dialektische Vermittlung von Subjekt und Objekt. G r u n d a u f g a b e des Menschen ist es

> "diese Wirklichkeit, soweit er es vermag, optimal zu gestalten. Dies kann sich nur in der Weise vollziehen, daß der einzelne sich in das Ganze des Geschehens,..., 'hineinvermittelt'. Der diese Vermittlung leitende Grundbegriff ist eben das Gute als der I n b e g r i f f m ö g l i c h e r u n d w i r k l i c h e r O r d n u n g."[10]

---

1 PhvW S.242; angesichts der zentralen Bedeutung, die das Wissenschaftszentrum in Berlin, dessen Leiter einer der Hauptvertreter der Westdeutschen Systemtheorie, Niklas Luhmann, ist, innerhalb des Wissenschaftsbetriebs einzunehmen sucht, sind die von Schulz geäußerten Bedenken sehr berechtigt; vgl. die Kontroverse zwischen Habermas - Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt M. 1971;

2 PhvW S.698
3 ebd. S.632
4 ebd. S.853
5 ebd. S.720
6 ebd. S.853, 730
7 ebd. S.632, 727, 729, 743
8 ebd. S.729
9 ebd.
10 ebd.

Das Festhalten an diesem Begriff des Guten hat "handlungspraktischen, genauer: sittlich moralischen Sinn."[1] Das Gute ist daher als Gegenbegriff zum Bösen anzusetzen. Die Begriffe "Gut" und "Böse" weisen auf den Grundsachverhalt hin, der die Differenz zwischen Ordnung und deren Negation charakterisiert:

> "Sie zeigen an, daß der Mensch selbst die Ordnung als das Gute nur herstellen kann im Gegenzug zu seiner eigenen Tendenz zu deren Negation, das heißt dem Bösen."[2]

Die U n a u s r o t t b a r k e i t des Bösen bedingt dieses Beharren und ist insbesondere "gegenüber den modernen Versuchen, die Ethik auf rational-technologische Verfahrensweisen einzuschränken", zu betonen.[3]

Um das Gute gegen Mißverständnisse und Manipulationen abzugrenzen, bedarf es der Konkretion dieses Begriffs: Schulz bestimmt den Willen zum Leben als Grundprinzip, die Minderung des Leidens und die Mehrung der Wohlfahrt als ethische Maßstäbe.[4] Diese Maßstäbe - so Schulz - nehmen eine dialektische Mittelstellung ein: sie stehen "in der Mitte zwischen der Idee des Guten als der Idee der Ordnung überhaupt und den konkreten Ordnungen."[5] Das Setzen dieser Maßstäbe ermöglicht es, "daß die konkreten Ordnungen über bloße Organisationsformen hinaus ethische Relevanz gewinnen"[6], in dem sie als G e s t a l t u n g s p r i n z i p i e n fungieren.

Das Gute als Ordnung ist "von Grund auf eine d i a l e k t i s c h e Bestimmung", denn:

> "Wir werden vom Guten immer schon vermittelt und getragen; fiele diese Bestimmung durch das Gute dahin, dann wären wir gar nicht existenzfähig. Zugleich aber gilt, daß das Gute nie da ist, sondern ständig aufgegeben ist als das zu Verwirklichende. Das Gute und das Handlungsbewußtsein gehören auf das engste zusammen."[7]

2.5 Ordnung als Rahmenordnung - Menschheit als Welteinheit und geschichtsmächtiges Subjekt

Schulz übernimmt Jaspers' Grundansatz, daß man die "Geschichte als den universalen Raum begreifen muß, in dem die Frage

1 PhvW S.730
2 ebd. S.721
3 ebd. S.730
4 ebd. S.740
5 ebd. S.738
6 ebd.
7 ebd. S.853

nach der realen Einheit der Menschheit, möglich und notwendig ist.[1] Mit Jaspers ist Schulz weiterhin der Auffassung, daß einerseits von den realen Möglichkeiten auszugehen ist, jedoch "im Gegensatz zu einer rein technologischen Realpolitik an dem Forderungscharakter, der für uns im Gedanken an die Welteinheit aufleuchtet", festzuhalten ist.[2]

Die Menschheit ist, so Schulz, langfristig gesehen, nicht nur der kategoriale Bezugsrahmen der Ethik, sondern das einheitliche und geschichtsmächtige Subjekt selbst.[3] Mit dieser Auffassung korrespondiert der Gedanke, die Idee der Welteinheit als praktisches Regulativ anzusetzen, praktisch - weil unmittelbar auf Handlung bezogen.[4]

Die Priorität der Praxis ergibt sich letztlich aus dem Faktum, daß im Laufe der Geschichte die Frage nach dem Sinn nicht mehr in abstrakter Theorie, sondern in konkreten Fragen gesucht wird, denn:

> "An die Stelle einer theoretischen Spekulation über den Sinn der Geschichte im Ganzen tritt das Bedenken von Sinnzusammenhängen, die realisierbare Möglichkeiten für das Handeln eröffnen."[5]

Die Priorität der Praxis resultiert ebenso aus der Erkenntnis, daß eine idealistische Setzung diese notwendige reale Einheit nicht zu stiften vermag.[6]

Unter Hinweis auf KantsIdee des Weltbürgertums formuliert Schulz als regulative Maxime:

> "der geschichtliche Verlauf macht ersichtlich,daß sich immer größere Einheiten konsolidieren und die kleineren in sich einschließen; dieser Regel müssen wir folgen, um eine Tendenz zu fördern, die 'eigentlich nicht mehr aufzuhalten ist'."[7]

In ethischer Hinsicht konstatiert Schulz ein Paradoxon:

> "je ungeschlossener der umfassende Einheitsbegriff ist, desto direkter kommt der einzelne ins Spiel. Konkret:

---

1 PhvW S.526
2 ebd. S.527
3 ebd. S.627; vgl. S.601, 613, 617, 623ff, 798-840
4 ebd. S.613
5 ebd. S.601; vgl. S.612
6 daß dieses Insistieren auf Praxis nicht gleichbedeutend ist mit dem Verzicht auf Theorie und Reflexion, wird noch thematisiert;
7 PhvW S.625

> treten die Mittelgruppen, wie Volk und Nation, als den Menschen eingrenzende Ordnungen zurück, dann kann sich jeder unmittelbar mit dem anderen auf internationaler Basis verständigen. Das besagt aber, daß der einzelne, insofern er mobiler geworden ist, weit mehr als früher objektiv in die Dimension der Verantwortung einrückt. Wenn der einzelne nicht mehr auf unabdingbar eingrenzende Gruppeneinheiten festgelegt ist, dann ist eo ipso damit die objektive Möglichkeit u n d die objektive Notwendigkeit zur Vermittlung eines 'allgemeinen Willens', dessen Umfang bis zur Extrembestimmung des Menschen reicht, durch die vielen einzelnen eröffnet."[1]

Aufschlußreich sind Schulz' Ausführungen in seinem Kapitel "Zur Revision der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft"[2], in dem der Begriff der "Weltgeschichte" thematisiert wird. Unter Hinweis auf die W e l t k r i e g e bemerkt Schulz: "Das Werden der Einheit wird realiter deutlich gerade in seiner Negation...die Einheit meldet sich als Konfliktzusammenhang!"[3]

Die Konstitution der Welt als Einheit bedarf der Mitarbeit der Subjekte, sie "ist ein politisches und ethisches Gebot".[4]

Schulz versucht, ausgehend von dieser Realität, einen m o r a l i s c h e n Weltbegriff zu etablieren: Der 'Wille zum Leben als Grundprinzip' ist weder an bestimmte Gruppen noch an bestimmte Verhältnisse gebunden,Regionen und Nationalitäten - dieser Wille weist somit auf die Universalität der zu gestaltenden Ordnung hin, wie der Ordnung selbst, wenn sie als Inbegriff des Guten Geltung beanspruchen will und soll.

---

1 PhvW S.627. Die Medientechnologien haben inzwischen Möglichkeiten eröffnet, die alles bisher Dagewesene übersteigen. Unter dem von Schulz vertretenen Gesichtspunkt ist dies positiv zu bewerten; zu problematisieren ist, daß angesichts der offensichtlichen Konzentrationsbemühungen innerhalb der Medienindustrie zugunsten herrschender Interessen, der damit wachsenden Möglichkeit des Mißbrauchs und der Manipulation, nur noch jene Informationen vermittelt werden, die in das Konzept herrschender Interessen passen.
Vgl. hierzu die Feststellung Paul Ehrlichs: "In den USA gehören die Medien mit Haut und Haar denselben Leuten, die an der Aufrechterhaltung des status quo interessiert sind. ...Wenn man die Medien ändern will, muß man die Politik verändern..."
In: Grenzen des Wachstums. Pro und Contra. Hg. W.L.Oltmanns Reinbek bei Hamburg 1974, S,124

2 PhvW S.614-623

3 ebd. S.617

4 ebd.

Der Grundsatz, Verminderung des Leidens und Vermehrung des Wohlfahrt, verweist darauf,

> "daß die Ethik heute primär Rahmenordungen zu bedenken hat, innerhalb deren die primitiven Bedürfnisse als die eigentlichen Grundlagen menschlicher Existenz zu erfüllen sind."[1]

Die Idee der Rahmenordnung ist daher sowohl quantitativ als auch qualitativ zu bedenken: als Entwurf und Planung relativ bester Ordnungen, der Herstellung der äußeren Bedingungen des Lebens unter den ethischen Maßstäben: des Willens zum Leben als Grundprinzip und der Minderung des Leidens und der Mehrung der Wohlfahrt.

2.5.1 Politische Ordnungskonzepte

Schulz bestimmt Liberalismus und Kommunismus als die gegenwärtig dominierenden politischen Ordnungskonzepte in der Welt.[2] Ihre Gemeinsamkeit zeigt sich in dem Anspruch, allgemeingültige Vorstellungen von der Konstruktion der Welt entworfen zu haben. Ihnen kommt eine "bestimmte geschichtliche Mission zu".[3]

Der L i b e r a l i s m u s, sich konstituierend als "Negation hierarchisch gefügter Ordnungen", die sich "als der allmähliche Vorgang eines Autonomwerdens der einzelnen und zwar auf allen Gebieten" vollzieht, hat "faktisch die Konkurrenz freigesetzt"[4]. Der Liberalismus "zersetzt das Bestehende", in dem jene, die sich ausgliedern das Bestehende durchdringen.[5] Schulz: Die für den Liberalismus

> "maßgebende Meinung, daß die wirtschaftliche Entwicklung sich selbst überlassen bleiben müsse und nicht von außen gesteuert werden dürfe, und der Glaube, daß der so entfachte Konkurrenzkampf sich zu allseitigem Vorteil ausbalancieren werde, hat sich aber gerade nicht bewährt. Durch den absoluten Konkurrenzkampf wurde im Gegenteil der Ausgleich in wirtschaftlicher Hinsicht verhindert."[6]

---

1 PhvW S.699
2 Schulz thematisiert beide "Ordnungskonzepte" sehr verkürzt in ihren Grundzügen. Das Setzen der "Menschheit als Welteinheit" würde eine ausführliche Analyse dieser Grundströmungen und ihrer 'Mischformen' beanspruchen, die in diesem Kontext jedoch nicht geleistet werden kann.
3 PhvW S.827
4 ebd.
5 ebd. S.828
6 ebd.

Schulz beruft sich auf Dahrendorfs Kritik am Liberalismus, der den Liberalismus durch den Sozialismus überholt sieht, insofern der Sozialismus, so Dahrendorf, "die formalen Gleichheitsrechte der Liberalen mit sozialem Inhalt zu füllen, also jene gesellschaftlichen Veränderungen vorzunehmen (suchte), die politische und soziale Teilnahme für alle Einzelnen zu einer Realität machen."[1] Liberalismus und Sozialismus, so Schulz, "verbanden sich in Westeuropa zum Gebilde des Rechts- und Sozialstaates."[2]

In Bezug auf den Liberalismus als das politische Ordnungskonzept der Welt gelangt Schulz zu folgender p r o g r a m m a t i s c h e r Aussage:

> "in den w e s t l i c h e n L ä n d e r n ist der Liberalismus die maßgebende ideologische Grundlage und fungiert weitgehend als Leitvorstellung. Diese Tendenz ist zu bejahen: es kommt darauf an, daß von staatlicher Seite möglichst wenig Zwang ausgeübt wird. Aber die Bewegung des Liberalismus muß mit der Bewegung des s o z i a l e n A u s g l e i c h s verbunden sein. Das besagt: Freiheiten dürfen nicht nur als formelle Grundrechte verstanden werden, sondern müssen reale soziale Chancen darstellen... An der Aktualisierung dieses Ausgleichs hängt aber letztlich das Schicksal der westlichen Demokratien."[3]

Die Erörterung des M a r x i s m u s - K o m m u n i s m u s[4] nimmt im Vergleich zu der des L i b e r a l i s m u s einen wesentlich breiteren Raum ein. Dies erklärt sich einerseits daraus, daß Schulz Karl Marx' Bestimmung der "Geschichte als Weg der Selbstbefreiung"[5] übernimmt und zu explizieren versucht, zum anderen aus der für Schulz unabdingbaren Notwendigkeit, aus der Dialektik der Wirklichkeit und aus zeitgemäßen Erfordernissen die "Menschheit als werdendes Subjekt der Geschichte"[6] anzusetzen.

Zunächst sind in Analogie zur Bestimmung des Liberalismus die entscheidenden Positionen herauszustellen. Schulz:

> "Der K o m m u n i s m u s intendiert die Aufhebung der hierarchischen Strukturen und erstrebt eine Gesellschaft, in der alle in materieller und ideologischer Hinsicht gleichberechtigt sind "[7]

---

1 Ralf Dahrendorf, Sozialismus und Liberalismus. In: Das 198.Jahrzehnt. Hg. Cl.Grosser u.a., Hamburg 1969, S.340; zit.n. PhvW S.828
2 PhvW S.828
3 ebd. S.829
4 Schulz grenzt beide Begriffe nicht eindeutig voneinander ab
5 Phvw S.553-566
6 ebd. S.624-627
7 ebd. S.824

In seiner klassischen Bestimmung ist der Kommunismus "reine Negation", das heißt, nicht nur "Negation des Privateigentums", "sondern abstrakte(n) Negation der ganzen Welt der Bildung und Zivilisation", die nur dann überschritten wird, wenn "die negative Aufhebung zugleich Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen ist".[1]
Schulz setzt sich nicht mit Details in der Entwicklung marxistischer Theorien auseinander, sondern thematisiert, was seines Erachtens insbesondere für die Verbindung von Politik und Ethik im Hinblick auf eine Humanisierung des politischen Lebens von Bedeutung ist. Schulz ist mit Petrović[2] der Auffassung,

> "daß der Marxismus heute als O r i e n t i e r u n g s p u n k t einer solchen Überlegung nicht nur fungieren kann, sondern fungieren muß, auch wenn sich seine Begrenztheit zeigt."[3]

Schulz faßt in folgenden Punkten das P r o g r a m m a t i s c h e des Marxismus zusammen:

> "Erstens: Der Marxismus hat ideologisch das grundlegende Ziel alles politischen Tuns eindeutig herausgestellt. Es geht nicht um die Festigung von Machtpositionen einer Gruppe im Gegenzug zu anderen, sondern um die Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse überhaupt. Marxistisch formuliert: das Ziel des politischen Handelns ist die Konstitution der klassenlosen Gesellschaft oder, mit unseren früheren Bestimmungen geredet, es geht darum, Rahmenbedingungen für die Herstellung des größten Glücks der größten Zahl zu schaffen.
> Zweitens: Der Marxismus hat klar erkannt, daß eine politische Änderung nicht durch eine Ethik zu erbringen ist, die zeitlosen Prinzipien einer verinnerlichten Moral folgt. Eine solche Änderung muß durch die geschichtliche Konstellation vorbereitet und ermöglicht sein. Auch diese Einsicht, daß das geschichtliche Geschehen eine bedingende Macht darstellt und daß es notwendig ist, die geschichtlichen Trends zu beachten, haben wir wiederholt herausgestellt.
> Drittens: Geschichtliche Änderungen sind, so lehrt der Marxismus, Änderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Änderungen können nur von maßgebenden Gruppen betrieben werden. Diese Gruppen sind die eigentlichen Geschichtssubjekte. Sie bilden sich aufgrund bestimmter realer, vorwiegend ökonomisch oder produktionstechnisch bedingter Konstellation."[4]

---

1 ebd. S.563
2 G. Petrović Hg., Revolutionäre Praxis. Freiburg 1969
3 PhvW S.821
4 ebd. S.821f

Diese positive Beurteilung bedarf angesichts der Realitäten der Modifikation. Schulz übernimmt die Kritik von Merleau-Ponty, Garaudy und Sartre u. a. am dogmatischen Marxismus.[1]

Schulz' primäres Interesse ist es nicht, den Marxismus-Kommunismus ebenso wie den Liberalismus einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen, d. h. grundsätzlich in Frage zu stellen, sondern Schulz bemißt seine Kritik an der Tauglichkeit dieser Ordnungskonzepte für eine Verbindung von Politik und Ethik unter dem Gesichtspunkt des Setzens der Menschheit als Welteinheit und als geschichtsmächtiges Subjekt.

Schulz gelangt, ebenso wie andere Kritiker zu der Überzeugung: "Politik läßt sich - ... - nicht weltanschaulich fundieren. Wenn man die Politik gesinnungsmäßig ausrichtet, so kommt ein Doktrinarismus zustande, dessen politische Struktur folgerichtig die Diktatur ist."[2]

Marxismus und Liberalismus sind, so Schulz "als geschichtliches Phänomen" zu verstehen, jedoch nicht zu begreifen "als absolute Position, der unbedingte Wahrheit zu- oder abgesprochen werden kann."[3] Dieser Ahistorismus führt in der Regel zur Abwertung der jeweils anderen Richtung, ohne daß die "einleuchtende(n) Vorzüge in grundsätzlicher Hinsicht" erkannt werden.[4]

Demgegenüber fordert Schulz, Marxismus und Liberalismus "als geschichtliche Möglichkeiten von der gegenwärtigen Situation her zu reflektieren"; Reflexion, das heißt, eine "politische Bestandsaufnahme als Analyse von Fakten und Chancen", die "den realen Zustand einer Welt von unterschiedlichen Machtpositionen, die miteinander in Konflikten stehen, zur Grundlage zu nehmen hat."[5]

---

1 Maurice Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, 2 Bde., Frankfurt M. 1966;
ders., Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt M. 1968;
Mihailov Marković, Dialektik der Praxis, Frankfurt M. 1968;
Jean-Paul Sartre, Der Intellektuelle und die Revolution, Neuwied 1971

2 PhvW S.822

3 ebd. S.823

4 ebd.

5 ebd.

Schulz stellt fest, daß es "in bezug auf die Möglichkeiten der Weltverbesserung, insofern diese politischer Natur ist, keine eindeutigen und zwingenden Anweisungen" gibt, denn "die politische Entscheidung ist, als auf Erfolg bezogen, immer ungewiß und nie im absoluten Sinne zu rechtfertigen."[1]

2.5.2 Einheit oder Das Ende der Zivilisation?

Die Einheit der Welt ist inzwischen technologisch, wirtschaftlich und politisch vollzogen. Aufgabe der Ethik ist es, eine q u a l i t a t i v e Einheit zu bewirken, d. h. eine Einheit, die die Einheit der M e n s c h h e i t intendiert.

In diesem Kontext ist zu problematisieren, welche Konsequenzen das Setzen der Menschheit als Welteinheit angesichts der Ungleichzeitigkeit der Entwicklungsstadien der verschiedenen Völker, ihrer kulturellen Unterschiede, ihrer Abhängigkeiten - des "Multiversums" innerhalb des Universums, wie es Bloch nennt[2] - sich für die verschiedenen Völker ergeben. Ist Einheit zu verstehen als Vereinheitlichung im Sinne der Uniformierung, der Angleichung; der Angleichung an ein gesetztes Niveau, an welches, von wem und zu welchen Zwecken gesetztes Niveau? Mit anderen Worten: die Frage ist, w o h i n und w o z u dieses Setzen der Einheit.

Schulz begreift dieses Setzen der Menschheit als Welteinheit als r e g u l a t i v e Maxime. Dieses Setzen ist sozusagen eine nachvollzogene angesichts der bereits objektiv existierenden Welteinheit. Als Zielimplikation postuliert Schulz die Optimierung des menschlichen Zusammenlebens.

Schulz ist zuzustimmen, wenn er das Prinzip der N a t i o n a l s t a a t l i c h k e i t angesichts des Faktums, daß Politik heute im Weltmaßstab betrieben wird und werden muß, als überholt deklariert. Für die Realisierung des 'Prinzips' M e n s c h h e i t als Welteinheit ist die

---

1 PhvW S.825

2 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, a.a.O., S.176

"Negation nationaler Vorurteile und nationalen Prestigedenkens und der Wille, andere Gruppen in ihrer Eigenart zu verstehen", konstitutiv.[1] J. William Fulbright, einer der profiliertesten Kenner der 'zeitgenössischen' Varianten der Begründung des Nationalismus, hat in seinem Buch "Die Arroganz der Macht" am Beispiel der USA das Zusammenspiel von ökonomischen, politischen und sog. patriotischen Interessen nachgewiesen.[2] Fulbright bezieht sich, zur Verdeutlichung des die Eskalation des Nationalismus Bewirkenden auf Aldous Huxley:

> "Es kann Argumente dafür und dagegen geben, auf welche Weise Weizen im kalten Klima am besten gedeiht oder wie ein von Erosion kahlgefressener Berg aufgeforstet werden kann. Aber solche Argumente führen niemals zu einer organisierten Schlächterei. Eine organisierte Schlächterei ist jedoch das Ergebnis von Argumenten zu solchen Fragen wie folgenden: Welches ist die beste Nation? Die beste Religion? Die beste politische Theorie? Die beste Regierungsform? Warum sind andere Völker so dumm und so böse? Warum können sie nicht erkennen, wie gut und intelligent w i r sind? Warum widersetzen sie sich unseren gutgemeinten Anstrengungen, sie unter unsere Kontrolle zu bringen und sie so zu machen, wie wir selbst sind?"[3]

Huxleys Fragen sind übertragbar auf den ökonomischen Bereich: Wer hat das beste Wirtschaftssystem? ... Es bedarf nicht mehr der von Fulbright geschilderten Exzesse des Nationalismus, um dennoch nationale Interessen, die in der Regel eine Maskierung wirtschaftlicher Interessen sind, durchzusetzen. Subtilere Formen zeigen sich in den Praktiken der Geheimdienste, wie beispielsweise des CIA, der Politisierung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, des Peace-Corps etc.

Als "Zivilisation des Geldes" bezeichnet Kolakowski den weltumspannenden Prozeß der Angleichung und Elimierung nationaler und individueller Unterschiede.[4] Diese "Zivilisation des Geldes" ist unter anderem der Hintergrund, auf

---

1 PhvW S.839
2 J.William Fulbright, Die Arroganz der Macht. Dt. Erstausgabe, Reinbek bei Hamburg 1967, 1970
3 Aldous Huxley, The Politics of Ecology, Santa Barbara 1963, S.6; zit. n. Fulbright, a.a.O., S.10
4 Leszek Kolakowski, Warum brauchen wir Geld? In: ders., Marxismus - Utopie und Antiutopie, a.a.O., S.97-116

dem Darcy Ribeiro[1] seine Analysen des Geno- und Ethnozids bestätigt findet. Ribeiro argumentiert aus der Perspektive unterprivilegierter, unterdrückter, vom Aussterben bedrohter Minderheiten. Da Schulz in seiner Konstitution der Menschheit als Welteinheit diese Problematik vernachlässigt, werden Ribeiros Erkenntnisse im Hinblick auf die Konsequenzen, die sich aus dieser Setzung für ethnische Minderheiten ergeben, referiert:

> "In den letzten Jahrhunderten ist die Menschheit infolge der merkantilistischen und der späteren industriellen Revolution in ihrer ethnischen Vielfalt von mehr als 10 000 Völkern auf weniger als 2 000 geschrumpft. Das Schlimmste daran ist die Tatsache, daß nur einige wenige - nämlich die europäischen, die ihre Hegemonie über die ganze Welt ausdehnten - so sehr durch die von ihnen integrierten Völker gewachsen sind und sich so große Gebiete durch nationale und imperialistische Beherrschung angeeignet haben, daß sie zu Makro-Ethnien geworden sind, die fast die gesamte Menschheit in ihrem Machtbereich halten und alle Völker zwangsweise europäisieren. Niemals zuvor ist die Menschheit so sehr verarmt und heruntergekommen. Gelegentlich schien es so, als würde es keine anderen Völker mehr geben außer den weißen, europäischen und christlichen.
> Ein weiteres wichtiges Ergebnis dieser beiden technologischen Revolutionen - insbesondere der industriellen - bestand darin, daß die Landbevölkerung überflüssig wurde ..."[2]

Die Folge dieser Revolutionen war ein De-Kulturationsprozeß, der in der Geschichte bisher nicht seinesgleichen hatte. Am Beispiel der Indianer weist Ribeiro nach:

> "Im Verlaufe dieses sehr langsamen und schmerzlichen Dekulturationsprozesses werden die Entwurzelten allmählich zu Tabula-Rasa-Menschen gemacht, denen das Wichtigste genommen wird, nämlich ihr Selbstverständnis und ihr Wissen von der Welt. Schließlich fangen sie sogar an, an ihrem eigenen Verstand zu zweifeln ..."[3]

Eine noch größere Gefahr der Nivellierung ethnischer Minderheiten sieht Ribeiro in der neuen, bereits angelaufenen thermonuklearen Revolution. Diese

---

1 Darcy Ribeiro, a.a.O.; Ribeiro war von 1955 - 1964 Kulturminister bzw. Leiter des Zivilkabinetts in der brasilianischen Regierung, war Mitbegründer und zeitweise Rektor der Universität von Brasilia; Ribeiro mußte nach dem Putsch 1964 ins Exil; seine anthropologischen Studien begann Ribeiro über die eingeborenen Völker Lateinamerikas

2 ebd. S.288f

3 ebd. S.291

> "wird offensichtlich die Tendenz zu einer noch größeren Uniformierung haben, in dem sie alle Gesellschaften derselben Produktionstechnik, denselben Mustern sozialer Organisation und denselben Bewußtseinsformen unterwirft und diese weltweit verbreitet."[1]

Nach Auffassung der aufgeklärten Anthropologen, so Ribeiro, ist zu

> "befürchten, daß die wenigen ethnischen Charakteristiken, die bis heute überlebt haben, als Folge der sehr viel ausgeprägteren Uniformierungstendenz der aufkommenden Zivilisation drastisch schrumpfen werden und daß dieser Prozeß unausweichlich die ganze Menschheit erfassen wird."[2]

Die Prognose dieser Anthropologen läßt eine Apokalypse der Ethnien erahnen:

> "Die schlimmste Konsequenz besteht darin, daß die menschlichen Hoffnungen und Fähigkeiten immer stärker eingeschränkt werden und damit die offensichtliche Gefahr besteht, daß es zu einer Katastrophe kommt. In der Vergangenheit konnten 100, 1 000 oder 5 000 der 10 000 Ethnien zugrunde gehen, weil immer noch Tausende überlebten und damit das Überleben der Menschheit garantierten. Seit den letzten 500 Jahren hat die europäische Herrschaft jedoch derart viele Völker mit einer nie zuvor dagewesenen Effizienz zerstört und wie eine Pest gewütet, als wollte sie alle Völker der Welt auf ein halbes Dutzend desselben Musters reduzieren. Jetzt scheint es so, als würde der zivilisatorische Prozeß mit seinen wirkungsvollen Massenkommunikationsmitteln und seiner immer stärkeren Verbreitung einer gemeinsamen Sprache das gesamte menschliche Schicksal auf eine einzige Karte setzen."[3]

Ribeiros Analysen und Prognosen in Bezug auf den Geno- und Ethnozid stellen in ethischer Hinsicht eine Herausforderung dar, die sich in ihren Konsequenzen nicht überschauen läßt. Das Studium der Ribeiroschen Analysen macht deutlich, wie problematisch eine Setzung der Menschheit als Welteinheit aus sog. Sachzwängen heraus - ob sie nun technologisch, wirtschaftlich, ideologisch begründet wird - ist.

---

1 Ribeiro, a.a.O., S.294f; vgl. hierzu Hans Magnus Enzensberger, Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie. Frankfurt M. 1962, 6. Aufl. 1969

2 Ribeiro, a.a.O., S.295

3 ebd.; daß dieser von Ribeiro beschriebene Prozeß der De-Kulturation uns direkt betrifft, läßt sich am Beispiel der Gastarbeiter in der Bundesrepublik beweisen; Yüksel Pazarkaya bezeichnet die aus objektiven Zwängen erfolgte 'Verpflanzung' der Menschen von ihrem eigenen in einen anderen Kulturkreis und die aus dieser 'Verpflanzung' und dem Widerstand der deutschen Bevölkerung resultierenden Folgen als "Kulturschock"; ders., Der Kulturschock - Die Begegnung des ausländischen Arbeitnehmers mit einer ihm fremden Kultur: in: Zeitschrift für Kulturaustausch 4/1974, S.22-26

Konzepte der Ethik, die sich dieser Herausforderung nicht stellen, verfehlen ihren Anspruch auf Legitimation.
In diesem Kontext muß darauf hingewiesen werden, daß Unterdrückte selbst, ohne auf Konzepte der W i s s e n s c h a f t Ethik zu warten, eine Strategie des Überlebens als M e n s c h e n entwickelt haben. Beispielhaft und inzwischen weltweit von Bedeutung und anerkannt ist Paulo Freires "Pädagogik der Unterdrückten"[1]. Freires Pädagogik gründet auf der Entdeckung der "Kultur des Schweigens" als einer F o r m der Unterdrückung. "Es ist nicht die Apathie der Massen, die zur Herrschaft der Eliten führt, sondern es ist die Herrschaft der Eliten, die die Massen apathisch macht."[2]
Die Entdeckung der Kultur des Schweigens bestimmt den Grundsatz der Freireschen Pädagogik:

> "Erziehung kann niemals neutral sein. Entweder ist sie ein Instrument zur Befreiung des Menschen, oder sie ist ein Instrument seiner Domestizierung, seiner Abrichtung für die Unterdrückung."[3]

Entscheidend ist jedoch die - ethisch brisante - Konsequenz:

> "Ob sie das eine oder das andere ist, entscheidet sich nicht am guten Willen der Erzieher oder an der Liberalität ihrer Ideen. Es entscheidet sich am pädagogischen Verfahren, das freilich seinerseits begründet ist in der Parteinahme des Erziehers für die Herren oder die Sklaven, in seinen Vorentscheidungen hinsichtlich des Menschen und seiner Bestimmung."[4]

Erziehung wird von Freire begriffen "als Praxis der Freiheit". Alphabetisierung und Bewußtseinsbildung sind identisch. Entscheidend für das Verständnis von Freires Konzeption der Erziehung "als Praxis der Freiheit" ist, daß sie begriffen wird als der k o n k r e t e Kampf der Menschen um ihre Befreiung. Freires Pädagogik ist eine Pädagogik des V o l k e s.[5]

Was Paulo Freire in eine "Pädagogik der Unterdrückten" umsetzt, findet seine Entsprechung in Ribeiros Entwurf einer Zivilisationstheorie, in Ernesto Cardenals Publikationen[6],

---

1 Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Mit einer Einführung von Ernst Lange. Autorisierte Dt. Übersetzung. Stuttgart 1.Aufl.1971;
2 Ernst Lange, ebd. S.9
3 Freire, ebd. S.14, zit. n. Ernst Lange
4 Ernst Lange, ebd.
5 Paulo Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart 1974; ungekürzte Ausgabe Reinbek bei Hamburg März 1977
6 vgl. z.B. Ernesto Cardenal, Die Stunde Null, Wuppertal 1980

in den Gedichten von Pablo Neruda und Sergio Ramirez[1], in Frantz Fanons "Die Verdammten der Erde[2], in Jean-Paul Sartres "Kolonialismus und Neokolonialismus"[3], in der "Theologie der Befreiung"[4] - um nur einige Ansätze zu nennen.

Eine Konstitution der Menschheit als Welteinheit kann, wenn sie ihrem ethischen Anspruch gerecht werden will, nicht an diesen Forderungen vorbeigehen. Ribeiro hat, exemplarisch für jene, die nicht über das wissenschaftliche Instrumentarium und das sprachliche Vermögen verfügen, sozusagen als Sprachrohr der Millionen Sprach-losen deren Anspruch auf eine m e n s c h l i c h e Existenz artikuliert. Zeitgemäß - in Schulz' Terminologie - wäre aus der Sicht der Unterprivilegierten, der Unterdrückten, eine Ethik, die sich sozusagen als Anti-Ethik zur bestehenden wissenschaftlichen Ethik zu etablieren suchte; mit anderen Worten, in Analogie zu Freires Grundsatz der Pädagogik:

> "Ethik kann niemals neutral sein. Entweder ist sie ein Instrument zur Befreiung des Menschen, oder sie ist ein Instrument seiner Domestizierung, seiner Abrichtung für die Unterdrückung."[5]

Schulz' Forderung nach L e b e n s d i e n l i c h k e i t der Ethik verlangt, daß man in die Situation derer eintritt, mit denen man sich solidarisch erklärt. Der ethische Selbsteinsatz aus Freiheit bleibt letztlich eine Farce, wenn nicht erkannt wird, daß die Konsequenz dieses Einsatzes das Heraustreten aus der Individualität im Sinne der Parteinahme, der Solidarität verlangt.

2.5.3 Der Prozeß der Vergeschichtlichung

In Bezug auf die in dieser Arbeit zur Disposition stehende Frage nach der Fundierung des ethischen Engagements dürften Schulz' Ausführungen zum Prozeß der Vergeschichtlichung ent-

---

1 vgl.: Lateinamerikanische Literatur im Kampf und im Exil. In: die horen Bd.2 Sommer 1980 25.Jhg. Ausgabe 118

2 Frantz Fanon, Die Verdammten der Erde. Vorwort von Jean-Paul Sartre. Reinbek bei Hamburg 1969, 1972

3 Jean Paul Sartre, Kolonialismus und Neokolonialismus. Sieben Essays. Reinbek bei Hamburg 1968

4 vgl. die Publikationen von J.B. Metz, Dorothea Sölle, Norbert Greinacher; u.a. Christliche Internationale - Dokumentation des Internationalen Treffens christlicher Solidaritätsgruppen. Lyon 1973, Trier 1973

5 vgl. S.54 dieser Arbeit

scheidend sein. Schulz entwickelt die für das Engagement relevanten Fragestellungen nicht, wie anzunehmen wäre, im Kap. "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik"[1], sondern in Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie und dem Ahistorismus.

Um Schulz' Ausführungen angemessen begreifen zu können, sind zunächst die Gründe herauszustellen, die Schulz bewogen, Vergeschichtlichung als G e g e n s a t z zum Ahistorismus zu bestimmen.

Für Schulz hat das Problem der Geschichte "p r i n z i p i e l l e B e d e u t u n g".[2] Diese Betonung des Prinzipiellen resultiert aus Schulz' Kritik der Metaphysik und der "Einsicht in die durchgängige g e s c h i c h t l i c h e B e d i n g t h e i t unserer gegenwärtigen Lage."[3] In Bezug auf das zu begründende Engagement betont Schulz, daß diese Anerkenntnis der Bedingtheit "die Voraussetzung dafür (ist), daß wir nicht im Allgemeinen verschweben, sondern die uns eröffneten Möglichkeiten erkennen und verwirklichen, das heißt zeitgemäß denken und handeln."[4]

Der Terminus A h i s t o r i s m u s steht bei Schulz für "die Uninteressiertheit an der Geschichte überhaupt", für die "moderne Geschichtslosigkeit".[5]

Der Vorgang der Enthistorisierung vollzieht sich nach Schulz in einem Z i r k e l:

> "die moderne Wissenschaft führt das 'Zeitalter der Nachgeschichte' herauf, und diese nachgeschichtliche Zeit etabliert ihrerseits die geschichtslose Wissenschaft als einzig legitime Wissenschaftsform, so daß diese Wissenschaft sich s t e t i g steigern kann. Diese Steigerung bedingt den technischen Fortschrtit.Dieser bringt zwar ständig Neues an Produktionsmöglichkeiten hervor. Aber diese Neuheit ist als Überwindung des Bisherigen gerade eingeplant. Sie beruht nicht auf einer nicht berechenbaren Freiheit, eine solche Freiheit ist weithin ausgeschaltet zugunsten der sogenannten Sachbezüge. Diese Sachbezüge sind die eigentlichen Strukturen des Zeitalters, das sich funktionierend vorwärts treibt. Es entstehen Zustände, die 'unendliche Entwicklungsmöglichkeiten enthalten, aber keine Alternativen im Grundsätzlichen mehr zulassen'."[6]

---

1 PhvW S.698 - 840
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.595
6 ebd.

Aus der Perspektive der exakten Wissenschaft erweist sich diese Geschichtslosigkeit eindeutig als Positivum, positiv, weil die geschichtlich handelnden Menschen und die diesem Handeln immanente "Zufälligkeit als Wahrscheinlichkeitsfaktor in ein System eingebaut und damit relativ entmachtet wird."[1] Irrationalität und damit Nicht-Planbares werden solchermaßen ausgeschaltet. Es ergibt sich eine "Gleichung von Wissenschaft und planbarer Forschung", die alle Wissenschaften erfaßt hat, "die sich um den Menschen im Sinne des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts kümmern".[2] Schulz:

> "Grundsätzlich formuliert: legitim sind für das moderne Bewußtsein alle Wissenschaften, die sich dem Gesetz der Zusammengehörigkeit von Theorie und Empirie im Sinne der Überprüfbarkeit unterstellen und solchermaßen die Möglichkeit der Planbarkeit fundieren."[3]

Zu diesen Wissenschaften zählen: Soziologie, Psychologie, Medizin und Teile der Psychotherapie.

Schulz konstatiert eine Identität von Wissenschaft und Technologie:

> "Das Ideal der Technologie ist die kybernetische Selbststabilisierung, die instinktanalog ist... Das Wesentliche des 'technologischen Traums' ist es, die menschliche Entscheidungsfreiheit überflüssig zu machen. Rein technologisch gedacht ist also die allgemein behauptete Tatsache, daß der Mensch in die superstrukturierten Prozesse nicht mehr beliebig eingreifen kann, gerade kein Negativum, sondern das zu erstrebende Ideal."[4]

Konsequenz dieser Technisierung ist eine "Schematisierung des Geschehens".[5] Schematisierung, das heißt,

> "daß die in dem Geschehen tätigen Menschen nicht mehr als Individuen erscheinen, sondern eigentümlich wesenlos werden. Man kann vom außengelenkten Typ reden, der sich auf das Geschehen 'eingespielt' hat. Diese Negation der Personalität geht nun ineins mit der Ausklammerung der Geschichte und der Geschichtlichkeit."[6]

---

1 PhvW S.595
2 ebd. S.596
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd.
6 ebd.; Schulz formuliert diese Gedanken in Anlehnung an David Riesman, Die einsame Masse. Hamburg 1958, S.137ff.
Karel Kosik stellt in seinem Beitrag "Die Metaphysik der Wissenschaft und der Vernunft" die von Schulz angesprochene Problematik in einen breiteren Zusammenhang. Die von Max Weber, Georg Lukács und C. Wright Mills vertretene These,

Geschichte scheint an ihr Ende gelangt, der "Abschied von der Geschichte" bahnt sich an. Die Ausklammerung des Subjekts wird vollzogen, im Zentrum stehen Systemtheorien, Strukturzusammenhänge und sogenannte Sachzwänge; Positivismus, Wissenschaftstheorie und Strukturalismus werden zu den das menschliche Verhalten dominierend, entscheidenden Wissenschaften.

Diese Ausklammerung des Subjekts, die Negation der Personalität, ist für Schulz Anlaß und Herausforderung zugleich, die Vergeschichtlichung als "Gegenzug"[1] zum Ahistorismus zu deklarieren. Vergeschichtlichung besagt, "die Dimension der Geschichte als für den Menschen wesentlich herauszuarbeiten"[2], denn "diese Vergeschichtlichung ist im Wesen des Menschen beschlossen (.), insofern er durch die Geschichtlichkeit strukturiert ist."[3]

"daß die Rationalisierung der modernen kapitalistischen Gesellschaft von dem Verlust begleitet sei, daß mit fortschreitender Rationalisierung auch der Irrationalismus wachse, macht mit Recht auf eine wichtige Zeiterscheinung aufmerksam." Kosik gelangt selbst zu folgender Erkenntnis: "D i e R a t i o n a l i s i e r u n g u n d d e r I r r a t i o n a l i s m u s s i n d d i e I n k a r n a t i o n d e r r a t i o n a l i s t i s c h e n V e r n u n f t. Sowohl die Rationalisierung der Wirklichkeit (und die mit ihr verbundene Verwandlung der menschlichen Wirklichkeit in eine objekthafte Wirklichkeit) als auch der Irrationalismus der Verhältnisse (die Unvernunft in der Form der Undurchdringlichkeit wie der Nichtbeherrschbarkeit der Verhältnisse) erwachsen einer gemeinsamen Grundlage. Daher auch die Möglichkeit einer Vertauschung des Rationalen mit dem Rationellen. Wenn die Werturteile aus der Wissenschaft ausgeschlossen werden und die Wissenschaft, falls sie den Charakter der Wissenschaftlichkeit nicht einbüßen will, im Bereich des menschlichen Handelns nur die Wirksamkeit der Mittel, nicht jedoch die Berechtigung des Zieles rational begründen kann, so wird nicht nur die Wirksamkeit der Vernunft auf den beschränkten Bereich einer T e c h n i k des Handelns eingeengt, sondern es wird gleichzeitig auf radikale Weise das Gebiet der Mittel, Manipulationen und Techniken, das in die Sphäre der 'Vernunft' fällt, von den Wertungen und Zielen, d.h. von der subjektiven menschlichen Welt abgetrennt, die damit der Unvernunft, d.h. dem Irrationalismus preisgegeben wird...
Da das Rationale von gleicher Provenienz ist wie das Irrationale, ist ihre ungestörte Symbiose möglich, die sich in der Rationalisierung des Irrationalen und in den irrationalen Folgen der Rationalisierung manifestiert..."
In: ders., Dialektik des Konkreten, a.a.O., S.95-100;

1 PhvW S.851
2 ebd. S. 9
3 ebd. S.602

Vergeschichtlichung, das bedeutet,

> "sich in seiner Zeit orientieren, das heißt, die Situation als den vorgegebenen Ort erfassen und von ihr her die Initiative ergreifen. Aber dies erfordert die Kenntnis dessen, was gerade auf Grund der geschichtlich gewordenen Gesamtkonstellation für die Zukunft möglich ist."[1]

Wesentlich ist Schulz der Hinweis auf die D i a l e k t i k der Vergeschichtlichung selbst:

> "Das besagt konkret: Es geht uns darum, daran zu erinnern, daß der Mensch vom geschichtlichen Geschehen ebenso bedingt ist, wie er dieses bedingt."[2]

Diese Bestimmung der Vergeschichtlichung gilt es in ethischer Hinsicht zu 'instrumentalisieren'. Zu fragen ist nach der e t h i s c h e n Relevanz der Vergeschichtlichung. Schulz thematisiert diese Notwendigkeit am Beispiel der Verklammerung des Geschichtsbewußtseins mit dem Handlungsbewußtsein, in der Bestimmung der Vergeschichtlichung als Reflexionshandlung, in der Parallelisierung von Vergeschichtlichung und Verantwortungsbewußtsein, der Dialektik von Macht und Ohnmacht menschlichen Handelns und in der Bestimmung der Kategorie des Sinns:

- Verklammerung des Geschichtsbewußtseins mit dem Handlungsbewußtsein besagt:

  "Vergeschichtlichung ist eine Tathandlung, durch die der Mensch sich in concreto in seine Situation hineinstellt, die er, auf die Zukunft hinblickend, zu gestalten sucht"[3].

- Reflexionshandlung bestimmt Schulz im Sinne Fichtes:

  "Reflexionshandlung ist ein von mir selbst allererst zu leistender Verstehensakt der Freiheit und setzt Selbsttätigkeit voraus. Sie ist als solche der Gegenzug zu einem Verhalten, das sich rein passiv von außen lenken läßt und dessen Ideal das Angepaßtsein an vorgegebene Strukturen ist. Entscheidend bei dieser Reflexionshandlung ist es, daß der Bezug zu der Situation, in der man steht, gewahrt wird. Grundsätzlich gesagt: Reflexionshandlung und Vergeschichtlichung gehören zusammen. Eine Reflexionshandlung ist, wenn anders sie zeitgemäß sein will, nur als Akt der Vergeschichtlichung möglich, durch den man sich zu seiner Zeit 'bekennt'. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Vergeschichtlichung ist, wenn anders sie mehr als bloße Anpassung sein will, nur als Reflexionshandlung möglich, durch die man sich kritisch zum Geschehen einstellt."[4]

---

1 PhvW S.602
2 ebd.
3 ebd. S.851
4 ebd. S.599

Der G r u n d a n s a t z dieser Reflexion ist es, so Schulz, "dem Menschen vor Augen zu führen, daß er selbst es ist, der in diesen Vorgängen der Technisierung steht und von ihnen betroffen ist. Dies Wissen ist die Grundvoraussetzung allen Tuns..."[1]

Reflexionshandlung und der dieser Handlung immanente Entschluß zum Tun "setzt eine Orientierung über das gegenwärtig Mögliche voraus"[2] und bedarf einer Vorstellung von dem, "was heute geschichtlich i m g a n z e n notwendig ist"[3]. Als "Minimalforderung" dieser Notwendigkeit formuliert Schulz in Anlehnung an Marx: "Es geht um die möglichst effektive Aufhebung des Elends und die möglichst effektive Verbesserung der Lebenschancen für alle mit Hilfe der Technik."[4]

- In ethischer Hinsicht vorrangig ist die Parallelisierung von Vergeschichtlichung und Verantwortung: "die Reflexionshandlung der Verantwortung transzendiert die Frage nach der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft"[5]. Wesentlicher als diese Parallelisierung ist jedoch die D i a l e k t i k zwischen Vergeschichtlichung und Verantwortung: "Die Vergeschichtlichung muß letzten Endes ethisch ausgerichtet sein, und die ethische Verantwortung kann sich nur im Raum der eigenen geschichtlichen Situation konstituieren und verwirklichen."[6]

  Vergeschichtlichung und Verantwortung sind jedoch nicht gleichwertige Größen, denn die "Verantwortung ist 'letzte Instanz'. Sie ist dem Einzelnen unabdingbar auferlegt."[7]

- In diesem Kontext verweist Schulz auf die Dialektik von Macht und Ohnmacht und betont die Notwendigkeit, sich dieser Dialektik bewußt zu sein, das heißt, einer Über- wie einer Unterschätzung der eigenen Möglichkeiten vorzubeugen: "Es bleibt daher die erste Aufgabe der Reflexion, sich gegen den einseitigen Glauben an die Macht oder die Ohnmacht zu wenden, so wie es jeweilig die Situation erfordert."[8]

---

1 PhvW S.599
2 ebd. S.608
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.631
6 ebd.
7 ebd. S.631f
8 ebd. S.608

Schulz räumt der "Machtthese"[1] einen grundsätzlichen Vorrang vor der "Ohnmachtsthese" ein:

> "Der dialektische Sinn der 'Ohnmachtsthese' liegt wesentlich darin, daß das reale Scheitern des Handelns, das zur Geschichte ebenso unabdingbar gehört wie der Erfolg, von vornherein 'eingerechnet' wird. Die Gesinnung des Handelnden in bezug auf die Gestaltung des geschichtlichen Geschehens muß durch die Haltung des 'dialektischen Als-Ob' das die einzig mögliche Einstellung gegen die absolute Resignation ist, bestimmt sein: W i r h a b e n z u h a n d e l n, a l s o b a l l e s n u r a n u n s l ä g e."[3]

Mit diesem "Als-Ob" ist gleichzeitig der Schulzsche Kategorische Imperativ benannt.

- Schulz äußert sich zur Kategorie des S i n n s im Zusammenhang mit dem V o l l z u g der Vergeschichtlichung.

S i n n

> "ist die Subjekt und Objekt umgreifende Bestimmung, die die A u s e i n a n d e r s e t z u n g von beiden kennzeichnet und daher nicht auf eine Seite eingegrenzt werden kann. Sinn ist die spezifische Bestimmung eines Verhaltens, das eine Einheit von Theorie und Praxis ist. Das Wesentliche ist es, die Weite dieser Bestimmung zu erkennen. (Das heißt:) Sinn regiert ebenso im alltäglichen Leben wie in der Wissenschaft..."[3]

Die Bedeutung der Sinnfrage wird, wie Schulz feststellt, jedoch

> "nur demjenigen deutlich, der davon ausgeht, daß der Mensch als handelndes Wesen in das geschichtliche Geschehen 'einzugreifen' vermag. Dieses Eingreifen ist ein Akt, in dem Selbstverständnis und Sachverständnis sich gegenseitig bedingen."[4]

Es geht um die Ausrichtung des Handelns an den Bedingungen der Zukunft: Das

> "Überschreiten nach vorn ist jedoch nur dann realitätskonform, wenn man über das persönliche Selbstverständnis

---

1 Schulz' Favorisierung der Machtthese bedarf einer Modifikation: Horkheimer/Adorno haben in ihrer "Dialektik der Aufklärung", a.a.O., dieses Problem im Grundsätzlichen zu fassen gesucht; Hans Lenk konkretisiert dieses Grundsätzliche in folgendem Beispiel: "Am Massachusetts Institute of Technology lehrt ein Philosoph namens Smith, der den Konfuzianismus als die modernste, weil umweltfreundlichste Philosophie verbreiten möchte und entscheidend das Weltmodell von Meadows beeinflußt hat. Eine Diskussion 1973 an der University of Illinois mit Donella Meadows hat zweifelsfrei ergeben, daß diese konfuzianische Idee und auch übrigens vom Alttaoismus inspirierte Yin-Yang-Prinzipien hinter der ökologischen System-Konzeption des MIT-Teams stehen..."
ders., Pragmatische Philosophie, Hamburg 1975, S.31

2 PhvW S.608

3 ebd. S.612

4 ebd.

> hinausgehend auf den objektiven Trend des Geschehens zu achten sucht, der von der Vergangenheit herkommt."[1]

Entscheidend für die Bestimmung des Sinns ist die Erkenntnis, daß an

> "die Stelle abstrakter Theorie (.) die k o n k r e t e P r a x i s als der legitime Ort der Sinnfrage getreten (ist). Hier geht es,..., um das Weltganze, nämlich darum, die Menschheit als ein einheitliches Geschichtssubjekt zu etablieren. Die Idee der Welteinheit ist für uns ein praktisches Regulativ und als solches unmittelbar handlungsbezogen."[2]

Dem Prozeß der Vergeschichtlichung mißt Schulz, das dürfte aus der Bestimmung dieses Prozesses und seiner Implikationen deutlich geworden sein, eine vorrangige Bedeutung zu. Für die Fundierung einer Theorie des Engagements sind Schulz' Ausführungen und Bestimmungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Insbesondere Schulz' Hinweise auf die Dialektik von Macht und Ohnmacht als dem "geschichtliche(n) Grundgesetz" [3], um einer Resignation vorzubeugen, sein Verweisen auf die Realität, die es anzuerkennen und nüchtern auf mögliche Chancen des Handelns zu befragen gilt, sind in dieser Theorie zu berücksichtigen.

2.5.4 Bestimmung und Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit

Nach Schulz ist von der Tatsache auszugehen,

> "daß die Geschichtssubjekte heute nicht als organische, in sich abgeschlossene Größen, sondern als d u r c h P r a x i s a l l e r e r s t z u k o n s t i t u i e r e n d e E i n h e i t e n verstanden werden müssen."[4]

Schulz gelangt zu dieser Bestimmung aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Marx.

H e g e l hat, so Schulz, "Geschichte als Fortschritt der Freiheit bestimmt und unter dieser Freiheit die bewußte Selbstbestimmung" verstanden.[5] Schulz wendet jedoch gegen Hegels Bestreben, "die Idee des Fortschritts der Freiheit unter die Kategorie der Vollendung" zu bringen und diese Vollendung in seiner Gegenwart als abgeschlossen zu betrachten, ein, daß "die Idee des Fortschrittes der Freiheit damit reduziert

---

1 PhvW S.612
2 ebd. S.612f
3 ebd. S.627
4 ebd.
5 ebd. S.5o1

(wird) auf das Bewußtsein eines einzelnen Philosophen, in dem die Geschichte als Weg des Absoluten i n G e d a n k e n abgeschlossen ist."[1]

Bedeutsam ist für Schulz Hegels Bestimmung des Aufeinanderbezogenseins von subjektivem und objektivem Geist:

> "Beide Bestimmungen setzen sich g e g e n s e i t i g voraus. Der einzelne Mensch kommt nur zu sich, wenn er sich mit dem Kulturgut vermittelt und zwar in der Weise, daß er das geschichtlich tradierte durchdringt und sich so in übergreifende Dimensionen einfügt. Aber diese Kulturgüter - das ist die andere Seite - bestehen nicht für sich isoliert vom Menschen. Sie haben ihre Wirklichkeit einzig und allein durch die Menschen, sie leben i n deren Wissen und Tun."[2]

Die Unterschiede zwischen den Völkern sind es, die den Fortschritt begründen: "Ein Volk wird über sich hinaus getrieben und zwar dann, wenn ein ihm zugehöriges Individuum 'gegen' den eigenen Volksgeist denkt." Dieses Individuum ist der Zeit voraus, eröffnet damit die Möglichkeit einer neuen Epoche. Hegel erkennt "das historische Gesetz der Ungleichzeitigkeit" an, ohne damit seiner Bestimmung der "Zeitgemäßheit" zu widersprechen.[3]

Hegel hat, so Schulz, radikal die "Tatsache der geschichtlichen Seinsweise des Menschen in den Blick gebracht." Diese Tatsache erweist sich, wenn "man die Bestimmung der Zeitgemäßheit nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Angleichung an das Gegebene, sondern auch unter dem Aspekt einer Vorbereitung des Kommenden" überdenkt.[4]

Schulz konstatiert, daß in den Geschichtskonzeptionen der Tradition die Frage nach dem Subjekt der Geschichte mehr oder weniger ausgeklammert war. M a r x war es, der,so Schulz,"ausdrücklich herausgestellt hat, daß eine metaphysische Geschichtskonzeption nicht mehr an der Zeit sei", und Marx war es, der bestimmte:

> "Das Subjekt der Geschichte ist, oder genauer: soll sein der Mensch, und zwar der Mensch des P r o l e t a r i a t s; die Dimension dieser Geschichte ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und den Mitmenschen, eine Auseinandersetzung, die wesentlich ö k o n o m i s c h bestimmt ist; der zeitliche Verlauf der Geschichte ist durch das Zugehen auf ein Ziel gekennzeichnet: die k l a s s e n l o s e G e s e l l s c h a f t, von der her alle Geschichte als Vorgeschichte erscheint, und dementsprechend muß die

---

1 PhvW S.5o2
2 ebd. S.5o6
3 ebd.
4 ebd. S.5o7

> Einstellung zur Geschichte über ein bloßes Verstehen hinaus als P r a x i s bestimmt werden: es geht darum, die Verhältnisse grundsätzlich zu ändern, um einen positiven Endzustand herbeizuführen."[1]

Für Marx ist das Proletariat das Subjekt der Geschichte und es ist zugleich geschichtsmächtig; es ist der Vorkämpfer der Menschheit. Für Marx gilt es,im Unterschied zu Hegel,

> "das Selbstbewußtsein und den Prozeß 'zusammenzubringen'. Dies gelingt aber nur, wenn man das philosophische Bewußtsein mitsamt seinen übersinnlichen Ideen negiert und den Prozeß nun als den w i r k l i c h e n Weg des w i r k l i c h e n Menschen zu seinem Selbstbewußtsein, das ja das einzige wahre Selbstbewußtsein ist, versteht."[2]

Dieses Selbstbewußtsein realisiert sich erst durch Praxis, und nur durch die Praxis kann sich der Mensch zu seinem wirklichen Selbstbewußtsein befreien.

Marx setzt das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur äußeren Natur als gegenseitig und wechselseitig bedingend an. Diese Verschränkung bewirkt Veränderungen, "die sich aber allein im Medium des gesellschaftlichen Prozesses aktualisieren können... Der Mensch bedingt das Geschehen, und er wird von ihm bedingt."[3]

Marx hat, so Schulz, begriffen,

> "was in der Formel 'An-der-Zeit-sein' beschlossen ist. Es ist an der Zeit, die geschichtlich gewordene Situation aufzuheben, weil man an ihr unendlich leidet und so zum Handeln aufgefordert worden ist. Das Handeln ist das wesentliche, aber die Eigenaktivität ist zugleich Reaktion auf die Situation."[4]

S c h u l z übernimmt in seine Bestimmung der Geschichtsmächtigkeit der Subjekte die L e i t i d e e von Marx, "daß nur der Mensch selbst handelnd seine Geschichte in die Hand nehmen muß, daß er dies aber nur in dem Maße kann, wie es die geschichtliche Situation vorgibt."[5]

Schulz erkennt den "Marx der Dialektik" als für sich verbindlich an. Diese Anerkenntnis bedeutet für Schulz jedoch nicht,

> "daß es angemessen wäre, den dialektischen Handlungsbegriff gegen die Wissenschaft als solche auszuspielen. Daß heute das Handlungsbewußtsein, wenn anders es geschichtlich relevant sein soll, einen Orientierungsanhalt bei der analytischen Wissenschaft , die funktionale Systemzusammenhänge entwirft, braucht, wurde mehrfach heraus-

---

1 PhvW S. 554
2 ebd. S.556
3 ebd. S.558
4 ebd. S.563
5 ebd. S.564

> gestellt. Aber die wissenschaftliche Analyse ist in den Gesamtprozeß, den das Geschehen darstellt, einzuordnen."[1]

Der Mensch hat die Ergebnisse der Wissenschaften zur Kenntnis zu nehmen, sie kritisch zu überprüfen und in seine Situation umzusetzen. Die Möglichkeit des Eingreifens und des Veränderns der Wirklichkeit gründet nach Schulz darin,

> "daß dieser Zusammenhang keine objektive Größe ist, sondern ein Geschehen, an dessen Formierung menschliches Handeln als Einheit von Theorie und Praxis wesentlich mitwirkt."

"Es gibt", so Schulz, "keinen objektiv einsichtigen geschichtlichen Verlauf, sondern immer nur ein von Menschen gedeutetes Geschehen."[3] Jedoch zeichnen sich o b j e k t i v e T r e n d s der Geschichte ab. Diese Trends gilt es zu erkennen und zu begreifen, in das eigene Handlungskonzept einzubeziehen und umzusetzen.

Subjektive und objektive Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit

Schulz' Anliegen ist es, die Menschheit als Ganzes als geschichtsmächtiges Subjekt zu konstituieren. Auf diesen "Begriff der Menschheit als geschichtliche Größe (sind wir) s e l b s t gestoßen" worden.[4]
Die Einheit der Welt existiert als "technologischer Zusammenhang", jedoch nicht "als einheitliches politisches Aktionsbebewußtsein".[5] Damit stellt sich die Frage nach den gegenwärtig relevanten Subjekten der Geschichte, die diesen Prozeß zu beschleunigen vermögen; es stellt sich die Frage nach den subjektiven und objektiven Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit einzelner und kollektiv handelnder Subjekte.
Schulz diskutiert diese Fragen in seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus, der das Proletariat als geschichtsmächtige Klasse ansetzt, mit dem Aktionismus Sartres, vorwiegend anhand der Kritik Merleau-Pontys, mit den Protestaktionen der Intellektuellen und der "Großen Weigerung" Herbert Marcuses. Diese Auseinandersetzung beschränkt sich darauf, die Schulz positiv oder negativ erscheinenden Argumentationen,

---

1 PhvW S.566
2 ebd.
3 ebd. S.826
4 ebd. S.625
5 ebd.

Auswirkungen in der Praxis etc. darzustellen, o h n e jedoch als Resultat dieser Kritik selbst eine e i g e n e Position auszuweisen.
Dies gilt ebenso für die Frage nach den subjektiven und objektiven Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit, sofern sie nicht das spezifisch Ethische und die Vergeschichtlichung[1] selbst betreffen. Hinsichtlich der subjektiven Bedingungen liessen sich folgende Statements Schulz' auflisten:

- die Absage an jede Form der Anpassung, gleich wie sie sich zeigt, insbesondere in der Form der sogenannten Sachzwänge
- die Bereitschaft zum Lernen, zur Flexibilität
- die Notwendigkeit des d i a l e k t i s c h e n Denkens
- das Erfassen der objektiven, sich abzeichnenden Trends, um eingreifend die Zukunft mitgestalten zu können
- die Entscheidung als bewußter Entschluß zum Handeln mit dem Ziel der Optimierung menschlichen Zusammenlebens
- die Relativierung eigener Anschauungen und die daraus resultierende Toleranz gegenüber anderen Meinungen
- eine realistische Einschätzung der Chancen, die es zu nutzen gilt
- das Wissen um die Möglichkeit des Scheiterns
- das Bewußtsein des "Als-Ob", das heißt, so zu handeln, als ob alles nur an uns liegen würde (Schulzscher Imperativ).

Die Notwendigkeit von Parteilichkeit, Solidarisierung, kritischem Vermögen, die Notwendigkeit des Bewußtseins der Dialektik von Anpassung und Widerstand, von Betroffenheit und Distanz des Prozeßcharakters der Identität - die es zu akzeptieren und auszuhalten gilt - diskutiert Schulz nicht. Die Frage, welche Konsequenzen sich aus diesem "Katalog" für Erziehung und Bildung ergeben, werden von Schulz nur ansatzhaft angedeutet.[2] Der Begriff der "Totalisierung" wird in Zusammenhang mit dem Kapitel "Die Dialektik des Engagements"[3] erörtert.

Schulz fordert die Orientierung "nach vorne", das heißt, den Blick auf die Zukunft, die es zu gestalten gilt. Diese Orientierung bedarf der Antizipation nicht nur der Konsequenzen sich abzeichnender Entwicklungstendenzen, sondern im Sinne

---

1 PhvW S.625; vgl. Kap.3 und 2.5.3
2 vgl. Schulz' "Exkurs: Die Pädagogik unter dem Aspekt der technologischen Freiheitskonzeption", PhvW S.654-657
3 Kap. 5.1.3 vorliegender Arbeit

einer k o n k r e t e n Utopie, wenn nicht das von Schulz geforderte Handeln in einem Pragmatismus erstarren, Handlungen nicht letztlich zu einer Verfestigung des status quo beitragen sollen.

Zu den o b j e k t i v e n Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit finden sich bei Schulz nur vereinzelt Aussagen: so z.B., daß nach Marx Aufgabe und Chance zusammengehören, daß die Unterdrückten in quantitativer Hinsicht eine große Menge darstellen und in qualitativer Hinsicht unter dem Existenzminimum leben müssen.[1]

Aufschlußreicher sind Schulz' Ausführungen über den Protest, zumal er - bei aller Kritik - den Protestaktionen wesentliche Bedeutung beimißt. Schulz versucht eine Beurteilung der Protestaktionen der Intellektuellen[2] unter dem "Aspekt der e t h i s c h e n R e l e v a n z des Protestes"[3], die jedoch, so Schulz, angesichts der Vieldeutigkeit der Ansätze äußerst schwierig ist. Da diese Erörterung nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Frage nach den o b j e k t i v e n Bedingungen der Geschichtsmächtigkeit, sondern ebenso in Bezug auf die L e g i t i m a t i o n des Protestes wesentlich ist, werden nachfolgend Schulz' Einschätzungen referiert:

Schulz konstatiert in den gegenwärtigen Aktionen der Intellektuellen[4] eine in etwa gemeinsame Ausgangsbasis: "Der Protest ist das gegensätzliche Pendant zur Überflußgesellschaft. In ihm zeigt sich psychologisch gesprochen der Überdruß."[5]

Marcuse[6] ist nach Schulz der Theoretiker dieses Protests:

> "Marcuse selbst spricht von einem unerträglichen E k e l. Dieser Ekel ist verbunden mit der Angst vor der Übermacht der Technologie, die den Menschen 'vereinnahmt'. Das hilflose Ausgeliefertsein an die 'eindimensionale Gesellschaft' gehört zu den Grunderfahrungen der Protestierenden. Diese Gesellschaft ist außerordentlich effektiv und zugleich eigentümlich unfaßbar. Dies bedeutet realiter für die, die gegen sie angehen wollen, daß sie ständig verunsichert werden: man weiß im Grunde nicht, wo und wie die kritische Aktion als real wirksam angesetzt werden kann."[7]

---

1 PhvW S.824
2 "Die Protestaktionen der Intellektuellen", PhvW S.665-672;
3 ebd. S.666
4 Schulz'"Philosophie in der veränderten Welt" erschien 1972;
5 PhvW S.666
6 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied-Berlin 1967
7 PhvW S.666

Dieser Ekel an der Überflußgesellschaft bewirkt die Notwendigkeit der Negation dieser Gesellschaft. "Die negative Dialektik wird so zum bestimmenden Grundgesetz". Diese negative Dialektik findet ihre Form in der 'Großen Weigerung', die "als solche einen moralischen Selbstwert" darstellt. Schulz unterstellt, daß "von dieser Negation her aber kein Zugang zur realen Veränderung des Bestehenden zu gewinnen ist", sodaß auf "zwei Wegen, die beide die totale Negation gerade nicht negieren" eine F u n d i e r u n g der negativen Dialektik versucht wird.[1]

Diese Fundierungsversuche realisieren sich nach Schulz einerseits unter Rückgriff auf Marx, das heißt, "im Sinn des ö k o n o m i s c h e n M a t e r i a l i s m u s": die r e a l e Bewegung hat an die Stelle der Moral zu treten, denn nur diese Bewegung vermag den gegenwärtigen Zustand abzuschaffen.[2]

Zum anderen erfolgt der Rückgriff auf "moderne Theorien",die das Problem der F r u s t r a t i o n betreffen:

> "Ordnung und Zwang,..., hängen aufs engste zusammen, denn jede Ordnung gibt einengende Gebote und Verbote. Sie führt daher zur Triebunterdrückung, und das heißt, zur Frustration. Frustration beruht genauer gesagt auf der Enttäuschung, das Strebensziel nicht erreichen zu können. Der enttäuschte Mensch aber reagiert a g g r e s s i v. Aggression ist kein angeborenes Triebverhalten, sondern die Folge der Frustration. Das besagt also, ein nicht unter Zwang stehender Mensch wäre weder frustriert noch aggressiv."[3]

Die G r u n d t h e s e dieses Fundierungsansatzes der Negation ist, so Schulz, die Auffassung, daß die ganze abendländische Kultur, insbesondere die kapitalistische Gesellschaft auf Triebunterdrückung aufgebaut ist. Triebunterdrükkung impliziert R e p r e s s i o n.[4]

Marcuse fordert eine "Neue Kultur", eine Kultur, die durch den E r o s bestimmt ist. Schulz: Der

> "Eros ist die positive Gestaltungskraft, durch die der Mensch seine Totalität erlangt. In der Freisetzung des Eros geschieht die eigentliche und wahre Emanzipation. Aber sie wird eben erst möglich durch Negation jedes Zwanges, denn a l l e i n der Zwang - sei er offen oder verdeckt wirkend - ist es, der den Menschen frustriert

---

1 PhvW S.666
2 ebd. S.667
3 ebd.
4 Schulz bezieht sich auf Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1965, S.140ff

und damit aggressiv macht und solchermaßen die Schaffung der neuen Welt verhindert."[1]

Schulz weist, um Marcuse gegen Fehleinschätzungen zu sichern, darauf hin, daß Marcuse davon ausgeht,

"daß die Technik heute den Menschen so weit gebracht hat daß er nicht mehr unter dem Gesetz des Zwanges leben muß. ...Es gibt außer, oder besser: auf Grund der bisherigen repressiven Kultur, die die Natur nutzbar gemacht h a t, die Möglichkeit einer repressionsfreien Kultur."[2]

Der K e r n der These Marcuses ist, so Schulz, nicht in Abrede zu stellen und insofern zu bejahen:

"Die Technik hat Möglichkeiten geschaffen, die zumindest die Befriedigung der primären materiellen Bedürfnisse in weit größerem Maße als je zuvor zu realisieren erlauben."[3]

Schulz stimmt also im Kern der These zu, wendet sich jedoch gegen die aus dieser These gezogenen Schlußfolgerungen, da man nicht davon ausgehen könne,

"daß eine totale Umwälzung eintreten und eine neue Epoche, die nicht unter dem Leistungsprinzip stände, beginnen werde. Die Technik schafft ihrerseits ja keineswegs das Leistungsprinzip ab."[4]

Die Begrenztheit der Schlußfolgerung der Grundthese Marcuses ist jedoch für Schulz nicht das Entscheidende:

"Das eigentlich Gefährliche der Konstruktion einer repressionsfreien Kultur liegt aber darin, daß das Zukunftsbild zur gegenwärtigen Realität scheinhaft umfunktioniert wird, und daß von da aus das 'A u s l e b e n' als richtiges Verhalten propagiert wird."[5]

---

1 PhvW S.667

2 ebd.

3 ebd. S.668

4 ebd.; daß die Technik nicht nur in den von Marcuse attakkierten kapitalistischen Gesellschaften das Leistungsprinzip und damit die Triebunterdrückung beibehält, hat Adam Schaff in seiner Analyse des sogenannten real existierenden Sozialismus nachgewiesen; vgl. Adam Schaff, Das Individuum und seine Werke - die Entfremdung; in: ders., Marxismus und das menschliche Individuum, Hamburg 1970, insbes. S.97ff;
daß die Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise nicht gleichbedeutend ist mit der Aufhebung der Triebunterdrückung, der Repression, und daß Gesellschaften insofern nicht f r e i e r werden, hat Agnes Heller zu beweisen gesucht; vgl. Agnes Heller, u.a., Theorie und Praxis: ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen; in: Lukàcs, Heller, Fehér u.a.,Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule, Frankfurt M.,Erstausgabe 1975

5 PhvW S.668; es ist zu fragen, ob Schulz nicht zu seiner Einschätzung aufgrund der Exzesse einer Minderheit gelangt; wenn dies zuträfe, wäre das kein hinreichender Grund, die These Marcuses und die daraus gezogenen Schlußfolgerungen abzuqualifizieren; m.E. gilt es zu modifizieren, das heißt,

Schulz unterstellt Marcuse nicht, daß dieses "Ausleben" der Triebe seinerseits gewollt ist, konstatiert aber, daß in seinen, Marcuses, Ansätzen "ein merkwürdiger emotionaler Optimismus" durchbricht. Die außerordentliche Reichweite dieser Befreiungsthese zeigt sich nach Schulz darin, daß die gegenwärtigen Aggressionstheorien diese Befreiungsthese zu verifizieren suchen, da "ja die Triebe als die eigentlich maßgebende Grundschicht erwiesen seien."[1]
Wesentlicher ist jedoch in der hier zu diskutierenden Fragestellung, was Schulz g r u n d s ä t z l i c h gegen die Negative Dialektik einwendet:

> "die Freiheit als Negation von Zwang, die sich selbst tragen und garantieren soll, schlägt um in die 'Herrschaft der Triebe', die mit den Mitteln der Technik 'verfeinert' werden soll. Von Freud her gesehen: die Angst vor dem Realitätsprinzip ist so groß, daß man die Wunschwelt als die wirkliche Welt setzt."[2]

Positiv wertet Schulz den Protest insofern, als er angesichts weit verbreiteter Passivität gegen überalterte Traditionen aufbegehrt. In diesen Protestaktionen drückt sich, so Schulz, "eine ethische Haltung, gleichsam ein unmittelbarer ethischer Elan" aus.[3]
Schulz konstatiert im Zuge der Protestbewegung ein Abweichen von der Haltung der Negation und eine Verstärkung des Trends hin zur Irrationalität. Die "positivistische Prognose", d.h., "dieser Protest (ist) der letzte und bereits von der Technokratie überholte 'Sehnsuchtsschrei' der Romantik", wird sich nach Schulz dann bestätigen, wenn nicht "die Rückbindung an die Realität" erfolgt.[4] Es zeichnet sich bereits (1974) eine Tendenz zur Entpolitisierung ab, ein "Z e r f a l l i n E x t r e m e", sowie bei den "p o l i t i s c h e n G r u p p e n" der westlichen Länder "als e i n e Haupt-

---

zu erkennen, daß das "Ausleben" da an seine Grenze stößt, wo ein Trieb gegen einen oder mehrere andere steht, wo der gesellschaftlich zugestandene Spielraum zu Ende ist; vergessen, bzw. von Schulz nicht erinnert wird, daß dieses "Ausleben" darüber hinaus die Fähigkeit voraussetzt, sich über die gesellschaftlich geforderten und honorierten, durch die Sozialisation internalisierten Werte und Normen hinwegsetzen zu können, die wiederum in Kongruenz mit dem gesellschaftlich zugestandenen Spielraum stehen;
vgl. hierzu u.a.: Alfred Lorenzer, Der Sozialisationsprozeß. In: ders., Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt M. 1972, 1973 S.83-127

1 PhvW S.668
2 ebd.
3 ebd.S.669
4 ebd.

tendenz ein gewisser Zug zur Dogmatisierung", basierend auf den "gesellschaftsphilosophischen und ökonomischen Grundvorstellungen des dialektischen Marxismus". Gesucht wird Gruppen-Identität, die wiederum gegen die anderer Gruppen ausgespielt wird. Die Tendenz zur Zersplitterung ist offensichtlich. Die Betonung der Theorie und ihre Verteidigung geht auf Kosten des Praxisbezugs.[1]

Zur Beurteilung dieser Tendenzen beruft sich Schulz auf Marcuse, der sich gegen jede Absolutsetzung der Arbeiterklasse als geschichtsmächtiges Subjekt gewandt hat und stattdessen den Intellektuellen eine entscheidende Rolle in diesem Prozeß zuweist, insbesondere

> "die Pflicht und die Verantwortung, gegen bereits offensichtlich gewordene und weithin erkannte Negativitäten - zum Beispiel den Krieg in Vietnam oder die Neger-Unterdrückung - anzugehen."[2]

Marcuse hat, so Schulz, darauf hingewiesen, "daß das erzieherische und defensive Vorgehen das zur Zeit einzig mögliche Verhalten sei." Aufgabe der Intellektuellen ist es nach Marcuse, "Strategien zu entwickeln, die auf eine Bewußtseinsveränderung hinwirken."[3]

Schulz konstatiert weiterhin Gruppierungen, die sich nicht im Sinne der geforderten Politisierung mit dem Ziel einer Veränderung der Gesellschaft verhalten, sondern entweder "das Ausleben in vitaler und aggressiver Hinsicht" propagieren oder aber Zuflucht in einer neuen, gemeinsamen Innerlichkeit, einem "Leben in neuer Unmittelbarkeit" suchen: Jesus-People, Krishnas und Anhänger des Zen-Buddismus. Beide Bewegungen richten sich "gegen die Zwänge der technisch rationalisierten Welt"[4], in der letz-

---

1 PhvW S.669

2 ebd. S.669f; vgl. Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt. Fragen an Herbert Marcuse. In: Kursbuch 22/1970

3 PhvW S.670; an dieser Stelle wird bereits deutlich, daß Schulz' Kritik der Negativen Dialektik nicht überzeugt: Marcuse hat, wie Schulz selbst betont, auf die Zeitbedingtheit der Negativen Dialektik hingewiesen; mit anderen Worten: ändern sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, kann die Negative Dialektik durchaus in eine positive Dialektik umschlagen; die Möglichkeit dieses Umschlags wird jedoch von Schulz nicht nur nicht anerkannt, sondern nicht einmal erwogen; vgl. Kap. 3.2.2 u. 3.2.3

4 PhvW S.670

teren ist dieser Protest jedoch am radikalsten, denn er wendet sich "gegen das Dogma vom absoluten Rang der Rationalität".[1]
Schulz steht der Negativen Dialektik insgesamt ablehnend gegenüber, denn sie vermag nach seiner Auffassung keine Veränderung im positiven, konstruktiven Sinn herbeizuführen.

Die Frage bleibt, wer dann, wenn nicht die Arbeiterklasse, nicht die Negative Dialektik und die von dieser Dialektik inspirierten Proteste der Intellektuellen, nicht die sich in anderen Subkulturen manifestierenden Verweigerungen gegen die technische Rationalität, die gegenwärtig relevanten geschichtsmächtigen Kollektiv-Subjekte sind oder sein werden.
Schulz' Ausführungen legen die Schlußfolgerung nahe, als würde letztlich nur die Mobilisierung einzelner Subjekte, die begreifen, was Vergeschichtlichung für sie bedeutet und die aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen zur Überwindung ihrer Passivität ziehen, die Konstitution der Menschheit als geschichtsmächtiges Subjekt bewirken.
Die Frage der -m.E.notwendigen - Überwindung der Vereinzelung der Subjekte zugunsten einer Solidarisierung wird von Schulz vernachlässigt; es sei denn, Schulz unterstellt, ausgehend von der Annahme, daß die Geschichte letztlich doch einen vernünftigen Verlauf nimmt, daß sich Einzel-Subjekte zu einem Kollektiv-Subjekt zusammenschließen und ein wirksames Gegengewicht gegen Technokratie und die von dieser Technokratie beeinflußte Politik bilden werden.
Die Frage bleibt, ob nicht angesichts der offensichtlichen Notwendigkeit der Konstitution der M e n s c h h e i t als Welteinheit eine Besinnung erfordert und zeitgemäß ist, eine Besinnung auf eine neu zu stiftende k o l l e k t i v e Identität, die die sog. Dritt- und Viertländer bewußt mit einbezieht, wenn es um die Bestimmung des Entwurfs der zu konstituierenden Menschheit geht, von der her Perspektiven für das eigene Handeln, sozusagen rück-wirkend, gewonnen werden können. Es geht darum, ein neues g e s e l l s c h a f t l i c h e s Individuationsprinzip zu entwickeln, das weder identisch ist mit subjektloser Kollektivität, noch mit 'kollektiv-

1 PhvW S.672

loser' Subjektivität, sondern jenseits aller provinziellen, nationalen, ideologischen und wie immer engstirnigen Bestimmungen eine Haltung zu bewirken vermag, die auf w e l t - o f f e n e r Solidarität beruht.
Vor diesem Hintergrund rückt die Frage nach den subjektiven und kollektiven Faktoren der Geschichtsmächtigkeit in eine andere Dimension. Die mit dieser Dimension gegebene Herausforderung gilt es anzunehmen, von ihr her sind Antworten zu suchen. Sich dieser Herausforderung zu stellen, ist m.E. für eine sich als zeitgemäß verstehende Theorie des Engagements zentral. Die mit einer solchen Idee verbundene Hoffnung angesichts drohender Apokalypsen, wie sie sich in der Konstruktion der Neutronenbombe, dem Ausverkauf der Natur etc. zeigen, zu manifestieren und zu legitimieren, dürfte eine der Hauptschwierigkeiten sein.[1]

.5.5 Zum Verhältnis von Ethik und Politik

Angesichts der von Schulz als kategorialem Bezugsrahmen gesetzten Menschheit als Welteinheit gewinnt die Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Ethik hinsichtlich der Notwendigkeit nicht nur des Bezugsrahmens, sondern ebenso der mit diesem Bezugsrahmen gesetzten Implikationen vorrangige Bedeutung. Eine Thematisierung dieses Verhältnisses sieht sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß Schulz, seinem Anspruch folgend, daß 'Philosophie ihre Zeit, in Gedanken gefaßt, sei', in der Feststellung des status quo dieses Verhältnisses verharrt, das heißt, nicht auf die aus der Analyse der Zeit resultierenden Erkenntnisse verweist.

Schulz konstatiert, daß die gegenwärtig relevanten 'Subjekte' der Menschheit im politischen Raum "Machtblöcke" sind, "deren Zusammenschluß nicht oder nicht primär auf geschichtlich gewachsenen Traditionen beruht, sondern auf politisch-pragmatischer Basis erfolgt."[2] Diese Zusammenschlüsse sind "eigentüm-

---

1 vgl. Günter Anders, Die Antiquiertheit des Menschen.
Bd.1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution
Bd.2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München 1980 ;
Robert Jungk, Der Atomstaat. Vom Fortschritt zur Unmenschlichkeit, München 1977;
"Global 2000 Report" - Studie über die Welt im Jahre 2000, im Auftrag der amerikanischen Regierung, 1980 (bisher nur Publikation von Teilergebnissen in der Presse)

2 PhvW S.624

lich instabil, ..., (sie) zeigen unabhängig von ihrer Ideologie im technologischen Bereich eine erstaunlich gleiche Struktur."[1] Diese Konvergenz ist jedoch nicht gleichbedeutend mit politischer Einstimmigkeit. Primäres Interesse dieser Machtblöcke ist es, das Gleichgewicht zu erhalten; das bedeutet im Klartext:

> "Das Pendant zu der politischen Machtbalance bildet daher die P o l i t i k d e r A b s c h r e c k u n g. Diese führt zur Eskalation, die ein seltsames Ineinander technologischer Rationalität und anthropologischer Urangst ist."[2]

Der Erhalt des Weltfriedens stellt eine Herausforderung dar, die die Verständigung der Machtblöcke untereinander möglich macht.

Zum Verhältnis von Politik und Ethik führt Schulz grundsätzlich aus: Es ist klar,

> "daß die Ethik heute, wenn anders sie reale Bedeutung für das Leben haben will, gerade nicht die hohen Werte zum Maßstab dessen, was ihr p r i m ä r zu erwirken obliegt, setzen darf; ... Sodann: das Planen der primären Werte, das dem Ziel untersteht, eine optimale Lebensordnung für alle herbeizuführen, ist ein vielseitiges Geschäft. Soll der ethisch beste Entwurf v e r w i r k l i c h t werden, so muß er auf mögliche Realisation hin durchdacht werden, und dies ist nur mit Hilfe der Wissenschaft möglich."[3]

Schulz grenzt seine eigene Bestimmung des Verhältnisses von traditionellen Ansätzen ab, die entweder davon ausgingen, daß Politik und Ethik nicht als Gegensätze aufzufassen sind (Aristoteles, Hegel), oder aber zwischen Politik und Ethik unterscheiden (Plato u.a.). Beide Bestimmungen

> "sind für uns nicht mehr eindeutig gültig. Sittliche Ordnungen im Sinne von Aristoteles oder Hegel, das heißt den Menschen im Ganzen seines Seins tragende Institutionen, gibt es nicht mehr. Aber auch der traditionelle Gegensatz von Moralität und Politik scheint uns überlebt. Dieser Gegensatz beruht darauf, daß hier die Moralität als völlig einwandfreie innere Gesinnung verstanden wird. Von dieser Moral her ist natürlich kein Bezug zum empirischen Handeln, also auch nicht zur Politik möglich. Das Prinzip der reinen Gesinnungsmoral kann aber heute nicht mehr als fraglos anerkannt werden. Es beruht auf dem Gedanken eines übersinnlichen Reiches der Zwecke und erscheint solchermaßen als metaphysische Gedankenkonstruktion."[4]

---

1 PhvW S.624
2 ebd. S.625; vgl. S.810-813
3 ebd. S.747
4 ebd. S.810

Politik ist charakterisiert durch die Orientierung an Macht; die Macht gilt als das eigentliche Dispositionspotential, das die Möglichkeit des Umschlags in sich enthält. Politik ist bestimmt durch das Freund-Feind-Denken; auf diesem Hintergrund erscheint Gewalt nicht nur als legitime Maßnahme, sondern Gewalt ist die "politische Grundkategorie" schlechthin.

Die Ethik ist dagegen durch Ablehnung der Gewalt charakterisiert. Ihre Aufgabe ist es,

> "herauszustellen, daß Macht im Sinne absoluter Gewaltmaßnahmen, das heißt Macht, die gar keine Rücksichtnahme kennt, letztlich zum Scheitern verurteilt ist."[1]

Schulz geht davon aus, "daß Politik und Ethik nicht direkt und unmittelbar zu vereinen sind." Die Vermittlung zwischen beiden wird zu einer "unendliche(n) Aufgabe", das heißt: "Dem Wissen um diese Unvollendbarkeit entspricht ethisch gesehen die dialektische Moral des Regulativen" (Herv. H.A.)[2]

Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Vermittlung von Politik und Ethik bestimmt sich nach Schulz vom "Gedanken der Ordnung" her:

> "Ethik kann sich mit der Politik verbinden, weil und insofern es auch im politischen Tun um Herstellung von Ordnung geht. Ethik muß sich mit der Politik vermitteln, weil und insofern im politischen Raum die Ordnung weitgehend gerade nicht von humanen Zielen her ausgerichtet ist. Ordnung, als reine Aktionsüberkunft verstanden, ist ja eine formale Bestimmung. Das besagt, daß geordnetes Tun noch nicht inhaltlich gesehen Tun des Guten ist... Es kommt daher immer darauf an, die politische Ordnung unter das Prinzip der Menschlichkeit im Sinne der Förderung des größten Glücks der größten Zahl zu stellen. Eine solche Humanisierung der Politik (Herv. H.A.) ist die eigentliche Aufgabe einer politischen Ethik" (Herv. H.A.).[3]

Die Möglichkeit der Gemeinsamkeit von Politik und Ethik resultiert aus der Übereinstimmung der anzustrebenden Fernziele: Realisierung des größten Glücks der größten Zahl, Konstitution der Menschheit als Geschichtssubjekt. Aufgabe der Ethik ist es, auf der Realisierung der Fernziele zu beharren, ihre Vordringlichkeit ständig zu betonen:

> "Es wäre sicher verkehrt, wenn sich die politische Ethik in einem allgemeinen moralischen Appell erschöpfte, das

---

1 PhvW S.832
2 ebd. S.833
3 ebd. S.832f
4 ebd. S.834

> heißt, wenn sie sich damit begnügte, die Realpolitiker immer wieder auf die 'letzten Aufgaben' hinzuweisen bezugsweise sie zu tadeln, wenn sie die Beachtung dieser Aufgaben versäumen. Die politische Ethik muß, wenn sie zeitgemäß ist, auch ins politische Detail eingehen. Faktisch bleibt aber jeder Ethik, auch der politischen Ethik, immer die Aufgabe des mahnenden Appells auferlegt. Das war zu allen Zeiten so, von Sokrates an, und es wird sich kaum ändern. Die primären Träger dieser 'Mahner-Rolle' aber sind weitgehend die 'Intellektuellen'. Ihnen liegt es vor allem ob, immer wieder auf die Bedeutung der Fernziele fordernd hinzuweisen."[1]

Es ist also festzuhalten: politische Ethik ist zu verstehen als appellative Ethik; die Realisierung des Appellativen ist primär Aufgabe der Intellektuellen.[2]

Die führende Rolle der Intellektuellen in der gegenwärtigen Gesellschaft resultiert nach Schulz aus ihrem wissenschaftlichen und technologischen Vermögen, aus der "Intellektualisierung der Politik" selbst. Schulz beruft sich auf Kenneth Bouldings Klassifizierung des politischen Wissens;

> "Boulding unterscheidet
>
> 1. empirisches Wissen, das heißt praktische Erfahrung,
> 2. mechanisch-konstruktives Wissen, es ist dies die Fähigkeit, Planskizzen zu entwerfen,
> 3. technisches Detailwissen, dies Wissen betrifft die Ausführung des Planes, es ist Ingenieurwissen,
> 4. Systemwissen: man entwirft Gesamtkonzepte von einem Prinzip her und
> 5. 'das Wissen über Systeme von theoretischen Systemen, etwa über vorhandene Weltplanungssysteme oder sicherheitspolitische Strategien. Erst solches strategisches

---

1 PhvW S.834

2 Zu fragen ist, wenn Schulz primär den Intellektuellen aufgrund ihrer größeren Kompetenz die "Mahner-Rolle" zuweist, was dann Aufgabe und Funktion der Berufs-Ethiker bleibt; zwar von Schulz nicht ausdrücklich gemacht, jedoch dieser Zuweisung implizit ist eine Kritik an den Berufs-Ethikern; es ließe sich vom "Unvermögen der Ethiker" sprechen, oder, mit den Worten Helmut Schelskys - in Ummünzung des Adressatenkreises - feststellen: "Die Arbeit tun die anderen." Schelsky wendet sich gegen die "Reflexionselite" unter den Intellektuellen, wobei die Bestimmung "Elite" zwei Komponenten enthält: einerseits das Nicht-Reagieren auf die soziale Wirklichkeit, andererseits die Bevormundung eben dieser Wirklichkeit gemäß den im eigenen Zirkel ausgehandelten Erkenntnissen; ders., Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf - und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975. Auf einen Widerspruch in Schulz' Argumentation muß hingewiesen werden: Schulz' "...Das war zu allen Zeiten so, von Sokrates an, und es wird sich kaum ändern." widerspricht seiner eigenen Bestimmung der D i a l e k t i k der Wirklichkeit, der Forderung nach Zeitgemäßheit der Ethik.

> Wissen ermöglicht den Entwurf von Planungssystemen zur Berechnung technischer Trends und zur technologischen Vorhersage'."[1]

Die in dieser Klassifizierung zum Ausdruck kommende Begrenzung des politischen Wissens auf technologische Fragen beinhaltet nach Schulz

> "die Gefahr, daß die Intellektuellen zu Handlangern des faktisch herrschenden politischen Systems werden. Sie stellen sich in den Dienst der Machthaber, denn man muß sich, ..., an der 'Realität der Gegenwart' orientieren. Diese Schicht der Intellektuellen ist heute zahlenmäßig sehr breit. Sie stellt den H a u p t s t r o m dar."[2]

Als 'Gegenstrom' bestimmt Schulz unter Berufung auf Anatol Rapoport die Gruppe der protestierenden Intellektuellen, denen "gerade die K o n z e n t r a t i o n von Macht als Grundübel gilt".[3] Diese Intellektuellen stellen nach Rapoport eine "geschichtswirksame Klasse" dar:

> "In bezug auf die Veränderung des status quo handelt es sich hier nämlich um ein kollektives Bedürfnis. 'Der Intellektuelle empfindet sein Bedürfnis als allgemein menschliches, nicht nur als exzentrische Vorliebe'. Der Intellektuelle deklariert deswegen den Widerspruch zum Bestehenden zum Handlungsprinzip: 'Er bildet aus seiner Erfahrung ein sittliches Kriterium, an dem er die ihn umgebende Welt mißt. Kurz: das individuelle Bedürfnis des Intellektuellen wird ideologisches Engagement. Daraus folgt als unmittelbare Konsequenz der 'dialektische Widerspruch'. Als Widerspruch zum Bestehenden kündigt diese Klasse nun die Gefolgschaft im Sinne der Anpassung an das Establishment auf."[4]

---

1 Kenneth Boulding, zit.n. P.Menke Glückert, Friedensstrategien. Hamburg 1969, S.100; hier zit.n. PhvW S.834; m.E. ist gegen eine Klassifizierung politischen Wissens nichts einzuwenden, wenn nicht die Klassifizierung mit einer Hierarchisierung einhergeht, wodurch die Träger des Wissens der je"höheren" Stufe über die Träger des Wissens der "unteren" Stufen erhoben werden, Hierarchisierung schließt eine partnerschaftliche, konstruktive Zusammenarbeit aller am politischen Geschehen Beteiligten aus;

2 PhvW S.834; Schulz bezieht sich auf Anatol Rapoport, Das Klasseninteresse der Intellektuellen und die Machtelite. In: H.Marcuse, A.Rapoport, K.Horn, A.Mitscherlich, D.Senghaas, M.Marković, Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft. Frankfurt M. 1968; bei Rapoport heißt es: "'Realitäten' der Gegenwart" (ebd. S.39); "Realitäten" hat Rapoport "in Anführungszeichen gesetzt, weil die Einschätzung der Realität nicht allein von den Ideen abhängt, mit denen man die beobachteten Ereignisse verbindet, sondern auch von den zur Beobachtung ausgewählten Ereignissen selbst" (ebd.);

3 PhvW S.835

4 ebd., Zitat Rapoport, sh.a.a.O., S.47; Rapoport bezieht sich auf Thomas Kuhns Unterscheidung von 'normaler' und 'revolutionärer' Wissenschaft und sieht darin eine Analogie zu politischen Ideologien. Auf diesem Hinter-

Schulz erinnert an Noam Chomskys Bestimmung der Intellektuellen: "Chomsky erklärt, daß die Intellektuellen die Verantwortung dafür tragen,die Wahrheit zu sagen und die lüge aufzudecken. Er fordert geradezu Buße im Sinne einer Umkehr von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit."
Diese Forderung erscheint Schulz "illusorisch"; er konstatiert jedoch in Bezug auf die amerikanische Wirklichkeit Wirkungen, im Sinne einer "Besinnung auf die eigene Geschichte (.), die das Sicherheitsgefühl, immer das Gute getan zu haben, untergräbt."[1]
Schulz schließt seine Ausführungen über die Intellektuellen mit zwei Anmerkungen ab:

> "Einmal, die Intellektuellen sind heute keine genau abgrenzbare Schicht. Es handelt sich nicht nur um 'Akademiker', zudem verändert sich diese Schicht ständig im Zuge der Verwissenschaftlichung und Technisierung. Man muß hier die Zirkelbewegung beachten, die zwischen Intellektualisierung, Emanzipierung, Aufklärung und Demokratisierung besteht...
> Wahrscheinlich ist, daß die zunehmende und immer stärker in die Breite sich auswirkende Intellektualisierung die Spaltung zwischen den protestierenden Intellektuellen und den Intellektuellen, die sich dem Establishment anpassen, zunächst vertiefen wird und dies bedeutet - das ist das zweite, ...- eine Erhöhung der moralischen Belastung für die protestierenden Intellektuellen."[2]

---

grund bestimmt Rapoport den Begriff der Klasse, des Klasseninteresses, die Funktion der Intellektuellen, den dialektischen Widerspruch zwischen dem ideologischen Engagement des Intellektuellen und der Dynamik der Macht etc.; aufschlußreich ist die in diesem Kontext vorgenommene Analyse der amerikanischen Intellektuellen, insbesondere der Neuen Linken.

1 PhvW S.835; Noam Chomsky hätte m.E. eine differenziertere Beurteilung verdient; dies legt die Lektüre seiner Werke nahe: Aus Staatsräson, Frankfurt M., 1.Aufl.1974; Über Erkenntnis und Freiheit. Vorlesungen zu Ehren Bertrand Russels. Frankfurt M., 1.Aufl.1973; insbes.: Amerika und die neuen Mandarine. Politische und zeitgeschichtliche Essays, Frankfurt M. 1969 Wissenschaftliche Sonderausgabe; bes. hervorzuheben sind "Objektivität und liberales Gelehrtentum", "Einige Bemerkungen über die Intellektuellen", "Die Verantwortlichkeit der Intellektuellen". Chomskys Essays "enthalten starke Kritik an der Rolle der amerikanischen Intellektuellen bei der Planung und Durchführung der offiziellen Politik, bei der Interpretation historischer Ereignisse und bei der Ausarbeitung einer Ideologie des sozialen Wandels, die diesen teils verfälscht und untergräbt." (Chomsky, S.13) Dieser Band ist zugleich eine vorzügliche Analyse der amerikanischen Gesellschaft.

2 PhvW S.836

Eine Vermittlung von Politik und Ethik ist nach Schulz "nur auf dem Wege einer r e g u l a t i v e n M o r a l möglich"[1]:

- Moralität hat zur Voraussetzung "die Diskrepanz von Sein und Sollen, Wirklichkeit und Forderung"; der Einzelne hat sich zum Gegebenen kritisch einzustellen und es zu verbessern;
- r e g u l a t i v e Moralität, das heißt:

"Sie darf nicht überschwenglich sein und kein Paradies auf Erden entwerfen... (sie) geht davon aus, daß der Mensch von Grund aus böse ist und bleibt. Sie wirkt auf eine Verbesserung des Menschen und seiner Verhältnisse hin, als ob ein neuer Mensch eines Tages Realität würde, und sie weiß doch, daß dies nie gelingt. In solcher Gebrochenheit zeigt sich der hohe Rang der regulativen Moral. Weil diese Moral nicht unmittelbar wirklichkeitsgebunden ist, vermag sie Regeln vorzugeben, von denen her Wirklichkeit zu gestalten ist."[2]

2.6 Die Dialektik der Ordnung

Die Notwendigkeit des Stiftens gerechter Ordnungen dürfte ausser Frage stehen, dies umso mehr, je weiter die Aufteilung der Welt - was ihre materiellen Resourcen und die daraus resultierende politische Potenz betrifft - in Erste bis (inzwischen) Vierte Welt, fortschreitet.

Angesichts dieses Sachverhalts wird deutlich, daß eine l i n e a r e Bestimmung der Ordnung insbesondere in ethischer Hinsicht nicht der von Schulz konstatierten D i a l e k t i k der Wirklichkeit, genauer: der W i r k l i c h k e i t e n, entspricht.

Wenn in diesem Kapitel eine Kritik bzw. eine Zusammenfassung der Schulzschen Bestimmungen und Positionen versucht wird, dann nicht zuletzt aus dem Grund, weil in der von Schulz vorgenommenen Typologisierung des Bösen, als "anthropologisches Urphänomen", als "biologische Konstante", aus der dann die Notwendigkeit und Möglichkeit der Ethik deduziert wird, deren eigentliche Aufgabe das Stiften der Ordnung ist, die Frage nach dem gesellschaftlichen Bösen, dem System-Bösen, wie beispielsweise dem des Kapitalismus, für den der Egoismus konstitutiv ist und der - nach Hayek - auf der Unterdrückung altruistischer Strebungen beruht, jedoch ausgespart bleibt.

---

1 PhvW S.836
2 ebd.

Diese "eindimensionale" Betrachtungsweise, und die aus dieser Eindimensionalität gezogene Schlußfolgerung im Kampf gegen das Böse: moralischer Aufstand zum Fortschritt hin, vermag dem sogenannten gesellschaftlichen Bösen nicht zu begegnen, zumindest solange dieser Aufstand nicht kollektiv erfolgt. Reicht das Setzen ethischer Maßstäbe: der Wille zum Leben als Grundprinzip und die Minderung des Leidens und die Mehrung der Wohlfahrt, das Gute gegen Mißverständnisse und Manipulationen zu sichern?

Angesichts zunehmender Aufrüstung - um ein Beispiel zu nennen (vgl. Anlage 1: "Daten zur Rüstungsindustrie: Hersteller-Exporte - Militärausgaben") - haben weder die Kriegsdienstverweigerungen, noch die Ostermärsche, noch zahlreiche andere Protestaktionen eine Reduzierung des Rüstungsaufkommens zu bewirken vermocht.

Blochs Feststellung "Je größer die Worte, desto eher kann sich Fremdes in ihnen verstecken. Dies ist besonders mit Freiheit, mit Ordnung der Fall, wobei oft jeder sich das Seine denkt"[1], gilt es gerade Schulz gegenüber zu betonen.

Es ist zu fragen, ob Schulz nicht, trotz der von ihm getroffenen Abgrenzungen, vergessen hat, daß gerade im Namen von Ordnung, die sich auf das Gute berief (vgl. nicht zuletzt die Praxis des Christentums), Gewalt und Terror, Not und Elend 'inszeniert' wurden und werden, die sich auch in den sogenannten zivilisierten Ländern in ihren subtilsten Formen bemerkbar machen:

> "Die heute drohende Barbarei ist gerade die, daß im Namen von Ordnung, im Namen von Autorität, im Namen etablierter Mächte, eben jene Akte begangen werden, die ihrer eigentlichen Gestalt nach die Ungeformtheit, den Zerstörungstrieb und das verstümmelte Wesen der meisten Menschen bekunden."[2]

Angesichts des Fortbestehens der "Anarchie im Ethos" (Joachim Kahl)[3] setzt sich Schulz dem Ideologieverdacht aus. Schulz bestätigt einerseits Blochs o.g. Feststellung, andererseits die Erkenntnis der Frankfurter Schule, die in der "Negativen Dialektik" zur Anwendung gelangt, daß

---

1 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S.614

2 Th.W. Adorno, Erziehung zur Entbarbarisierung, in: ders., Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt M., 31-40. Tausend 1973, S.123

3 J. Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott. Reinbek b. Hamburg, 1968, S.17

> "nichts (..) heute in ethischer Hinsicht verhängnisvoller (ist), als die hohle Forderung des 'Positiven', sei es, daß man ein neues moralisches Bewußtsein oder neue Werte verlangt."[1]

Die Konsequenzen, die die Frankfurter Schule aus dieser Erkenntnis gezogen hat - daß einer Gesellschaft, die als kapitalistische als Ganzes verderbt ist, nur durch eine 'Negative Dialektik' zu begegnen ist, daß es zur Verhinderung des Leidens keiner positiven Ideale bedarf, daß die einzig wirksame Möglichkeit in dieser konkret historischen Situation in einer Impuls-Ethik besteht: es soll nicht gefoltert werden, es soll keine Konzentrationslager geben... - erachtet Schulz jedoch als problematisch, weil die Verantwortung ausgeklammert und das "Gesetz des Handelns" aus der Hand gegeben wird.[2]
Schulz weicht m.E. der Frage aus, ob es in dieser historischen Situation, insbesondere angesichts der Antagonismen der Weltgesellschaft unter ethischen Gesichtspunkten überhaupt eine p o s i t i v e Dialektik geben kann und darf, oder ob die "Negative Dialektik" nicht letztlich in dieser Situation, "deren zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht" (Adorno)[3], im moralischen Sinne die einzig mögliche adäquate Antwort sein kann, die mehr moralisches Forderungspotential enthält, als Schulz vermeint.[4]
In einer antagonistischen Gesellschaft kann es daher nur eine antagonistische Moral geben. Eine lineare Bestimmung des Guten, der Ordnung, führt zu einer Verschleierung bestehender Ungleichheiten und damit zu einer Stabilisierung bestehender Zustände.
Schulz' Denken, das kann nicht nur unterstellt werden, sondern zeigt sich in seinem "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik",

---

1 PhvW S.650
2 ebd.
3 Th.W. Adorno, Minima Moralia, a.a.O., S.97
Erich Fromm spricht von der "Pathologie des Normalseins", die sich darin erweist, daß der Mensch auf den "Homo consumens", den "totalen Verbraucher", reduziert wird, "dessen einziges Ziel es ist, mehr zu h a b e n und mehr zu g e b r a u c h e n." Ders., Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Stuttgart 1971, S.50, 48
4 Schulz charakterisiert die "Negative Dialektik" der Frankfurter Schule als "Negation der fordernden Moralität"; PhvW S.651

ist von einem primär akademisch zu verstehenden realen Humanismus bestimmt. In seiner Kritik spekulativer, idealistisch-utopischer Konzepte wird deutlich, daß es ihm in dieser konkret-historischen Situation darum geht, der Praxis, d.h. der Realisierung des Postulierten Vorrang einzuräumen. Aus der Perspektive Unterpriviligierter, Entrechteter, Ausgebeuteter ein längst überfälliges Erfordernis.
Es wurde bereits betont, daß dieses Insistieren auf den Vorrang der Praxis m.E. zwar notwendig ist, daß jedoch nicht auf Reflexion im Sinne von Selbstkritik, auf konkrete Utopien im Sinne der Handlungsorientierung, auf Theorie schlechthin, verzichtet werden kann und darf, wenn sich nicht ein platter Pragmatismus breit machen soll.
Das Entscheidende ist jedoch, daß nicht erst in der Phase der Realisierung, sondern bereits in der Phase der Zielformulierung dessen, was realisiert werden soll, die Betroffenen selbst gleichberechtigt beteiligt werden. Dieses Recht auf g l e i c h b e r e c h t i g t e Mitbestimmung, letztlich auf Selbstbestimmung, ist u n a b d i n g b a r e Voraussetzung, wenn angesichts der Antagonismen der Weltgesellschaft, die sich in der Aufteilung in eine Erste bis Vierte Welt zeigen, und der dieser Aufteilung impliziten Diskriminierung nicht eine Neuauflage der Diskriminierung unter anderen Etikettierungen erfolgen soll, beispielsweise in Form des "kulturellen Imperialismus" (Brandt), das heißt, der Transformation der in der sogenannten Ersten und Zweiten Welt akzeptierten Werte in die sogenannte Dritte und Vierte Welt, die in der Regel primär der politischen Stabilisierung der Industrieländer in den sog. Entwicklungsländern dient.[1]

---

1 Willy Brandt, Schluß mit Armut und Aufrüstung. Die Empfehlung der Nord-Südkommission: Wandel tut not - Über die gemeinsamen Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. In: DIE ZEIT - Dokumentation - Nr.8 v. 15.2.1980; (gekürzter Vorabdruck aus: Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission. Köln 1980 - Das Buch lag zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht vor).
Zur Praxis des 'kulturellen Imperialismus' und den sich dahinter verbergenden wirtschaftlichen und strategischen Interessen vgl. u.a. "Zivilisierung auf US-amerikanisch. Die 'Linguisten' in Peru". In: Blätter des Informationszentrums Dritte Welt - iz3w - Nr.62 Juni 1977, S.21-25;

Politisch und technologisch ist, wie Schulz feststellt, die Einheit der Welt längst Realität. Dieses Bewußtsein setzt sich zumindest seit dem Zeitpunkt immer mehr durch, seit offensichtlich wurde, daß der Ausbeutung der Ressourcen Grenzen gesetzt sind und die sogenannten Drittländer als die eigentlichen Eigentümer dieser Ressourcen sich dieser Tatsache immer mehr bewußt werden und ein neues Selbstbewußtsein entwickeln.

Schulz' Versuch, einen moralischen Weltbegriff zu etablieren, erübrigt sich keineswegs, denn, von Ausnahmen abgesehen, wurde Weltpolitik ja primär unter materialistischen und machtpolitischen Gesichtspunkten betrieben. Erfordert ist also eine grundlegende Korrektur, eine "Neue Weltwirtschaftsordnung", das heißt, eine Neuordnung des Weltmarktes, der Rohstoffpreise, des Währungssystems, der Außenhandels- und Zollbestimmungen, "die nicht nur auf dem Papier, sondern in Gestalt eines historischen Prozesses" vollzogen wird.[1]

Die Forderung nach Änderung der Weltwirtschaftsordnung wird von den Entwicklungsländern damit begründet, daß sich ihre Lage während der beiden letzten Jahrzehnte eher verschlechtert als verbessert hat, denn der Abstand zwischen arm und reich hat sich trotz einer nominalen Zunahme des Handels und der Industrieproduktion vergrößert ; 6oo Millionen Menschen leben am Rande des Existenzminimums.[2]

Wirtschaftliche Lösungsversuche sind jedoch nach Aussage eines Mitglieds der Nord-Süd-Kommission nicht ausreichend:

> "Hinzu kommen müßten neue Ideen, um sie zu inspirieren, Hoffnungen, um sie zu ermutigen, und erste Schritte, um die Ideen und Hoffnungen umzusetzen. Was gebraucht werde, sei ein neuer Glaube an den Menschen, an seine Würde und seine fundamentalen Rechte; ein Glaube an die Werte von Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden, gegenseitigem Respekt, an Liebe und Freigebigkeit, an Vernunft statt an

---

Die Forderung nach Selbstbestimmung gilt ebenso für die Unterprivilegierten in unserer Gesellschaft; eine Absage an "kulturellen Imperialismus" ist erfordert, beispielsweise gegenüber Gastarbeitern, Nichtseßhaften, Zigeunern....

1 Brandt, a.a.O.,

2 Markus Timmler, Verlieren die Industriestaaten die Initiative? Zur wirtschaftspolitischen Strategie der Entwicklungsländer während der letzten 25 Jahre. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung "Das Parlament" B 44/79 v.3.11.1979, S. 2o-38

Gewalt."[1]

Dieses Programm mag durchaus der Schulzschen Vorstellung entsprechen. Worum es geht, ist nicht nur die Artikulation von Erwartungen, sondern das Schaffen der Voraussetzungen, die die Realisierung dieser Erwartungen ermöglichen; nach Auffassung der Nord-Süd-Kommission:

> "Ein neuer Denkansatz ist nötig, um die Unzulänglichkeit des gegenwärtigen Systems der Entwicklungshilfe zu überwinden und Chancen für eine universale, kollektive Lastenverteilung zu eröffnen. Es geht darum, mit neuen Methoden neue Wege zu eröffnen, eine gerechtere Einkommensverteilung sicher zu stellen."[2]

Skepsis ist anzuraten, wenn in Betracht gezogen wird, daß internationale Kommissionen und Institutionen wie UNO, FAO, Unctad etc. in der Regel, dies läßt sich nicht nur an der weitgehenden politischen Folgenlosigkeit der zahlreich verfaßten Resolutionen ablesen, primär Alibifunktion haben, aufgrund mangelnder realer politischer Kompetenz. Eine Änderung könnte sich anbahnen, da seit einiger Zeit die Dritte und Vierte Welt, gemessen an der Zahl der Delegierten, über die Mehrheit in der UNO verfügt.

Machtpolitische Interessen stehen trotz aller humanen Deklarationen im Vordergrund:

> "Der Welthandel muß als ein Aktionsfeld der internationalen Machtpolitik des Kapitalismus dargestellt werden. Hinter all den komplizierten Sachverhalten und Lösungsvorschlägen steht der ganz einfache Grundkonflikt zwischen den Interessen des 'privaten' Kapitals der Industrieländer und den Interessen der Völker der Dritten wie auch der Ersten Welt. Nicht

---

1 Brandt, a.a.O.; vgl. die Ergebnisse der Studie von M.Mesarovic/E.Pestel, Menschheit am Wendepunkt, Stuttgart 1974: nur ein neues Welt-Wirtschaftssystem bietet die Chance, eine 'gewaltige Katastrophe' in der Dritten Welt zu verhindern; erfordert ist jedoch ebenfalls eine Veränderung des persönlichen Verhaltens:
- die Entwicklung eines Weltbewußtseins, in dem jeder seine Rolle als Weltbürger begreift;
- ein Verhalten, das der Verknappung der Ressourcen Rechnung trägt (Forderung nach einer "Konsum-Ethik");
- der Versuch, mit der Natur in Harmonie zu leben, statt sie auszubeuten;
- der Verzicht auf eigene Vorteile zugunsten künftiger Generationen.

2 Lt. Bericht der Nord-Süd-Kommission verbrauchen die Industrieländer mit einer Milliarde Menschen vier Fünftel des Welteinkommens, während sich drei Milliarden Menschen in ein Fünftel teilen müssen. Brandt, a.a.O.

> um die R e f o r m (Herv. H.A.) ungerechter Welthandelsstrukturen kann es gehen, sondern um die Abwehr, das Zurückdrängen und schließliche Überwinden des Imperialismus, der historischen wie der gegenwärtigen Ursache von Ungerechtigkeit und Unterentwicklung."[1]

Eine neue Weltwirtschaftsordnung wird es also

> "nur dadurch geben, daß mehr und mehr Länder in einem Akt der Selbstbefreiung auch die neokolonialen Abhängigkeiten durchbrechen, ihre eigenen Wege gehen und ihre Reichtümer in eigene Regie nehmen."[2]

Darauf gilt es m.E. besonders hinzuweisen, wenn nicht Schulz' Kritik an der Erlanger Schule, "daß von dieser Position her ein Zugang zu den konkreten ethischen Problemen kaum zu gewinnen ist",[3] auf Schulz selbst zurückwirken soll.
Diesen Hinweis gilt es jedoch noch in anderer Hinsicht zu betonen, um nicht den von Marx geäußerten Ideologieverdacht gegen die Ethik, den Schulz selbst thematisiert,[4] in diesem Kontext erneut zu provozieren.

---

1 Gerhard Breitenstein, Den Mond angebellt? Kritischer Rückblick auf die Unctad-Kampagne. In: unctad-info Nr.8 v. 16.7.1976, S.12;
Gunnar Myrdal: "Das ganze Geschwätz über planetarische und globale Lösungen ist einfach Humbug. Wenn wir uns die mangelnde Gleichberechtigung auf der ganzen Welt ansehen, wenn wir sehen, daß die US-Amerikaner vierzig Prozent aller Rohstoffe verbrauchen, die uns zur Verfügung stehen, dann ist es absoluter Unsinn von globalen Problemen und globalen Lösungen zu sprechen... Die Frage nach der Gleichheit zwischen den Nationen und innerhalb der Länder ist viel dringender." In: Die Grenzen des Wachstums - Pro und Contra. W.L. Oltmanns Hg., Reinbek bei Hamburg 1968, S.33

2 Gerhard Breitenstein, a.a.O., S.12; vgl. ferner:
- Jean-Paul Sartre, Kolonialismus und Neokolonialismus, a.a.O.
- die Dependenztheorie von André Gunder Frank, Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt M. 1969; ders., Weltkrise und Unterentwicklung. Vortrag am 26.10.1976 an der Kath. Universität Tilburg (Niederlande), In: IAB-Studien zu Imperialismus - Abhängigkeit - Befreiung. Hannover, Mai 1977, S.13-30
- H.Kunst/H.Tenhumberg, Hg., Soziale Gerechtigkeit und Internationale Wirtschaftsordnung. Reihe "Entwicklung und Frieden", Bd.4, Mainz-München 1976
- Bericht des Evangelischen Missionswerkes zur Zweiten Tagung der VI.Synode der EKD. In: Frankfurter Rundschau-Dokumentation - Nr.31 v.6.2.1980, S.14
- Weil wir überleben wollen. Der Mensch zwischen Aggression und Versöhnung. Das CIBA-Symposion 'Conflict in Society, Hg.A.de Reuck u. J.Knight, London 1966, dt.: München 1970

3 PhvW S.647

4 ebd. S.641f

Mit den Worten Max Horkheimers:

> "Marx hatte mit Recht die Überzeugung beseitigen wollen, als gebe es ein die Epochen und Gesellschaften durchwaltendes Sein, das ihnen den Sinn verleihe. Gerade dieser Zug der Hegelschen Philosophie erschien ihm als idealistischer Wahn... Die irdischen Geschöpfe und gar nichts sonst haben ein 'Schicksal';... Weil die Schicksale der Menschen zu den verschiedenen Zeiten und zu derselben Zeit ja innerhalb eines Volkes höchst ungleich sind, auch keinen einheitlichen Sinnzusammenhang aufweisen, ist es nach der Marxschen Theorie 'Ideologie', die wirtschaftlich nicht priviliegierten Klassen durch die Behauptung eines solchen Zusammenhangs über ihre wirtschaftlichen Leiden zu beruhigen."[1]

Eine Differenzierung ist daher in ethischer Hinsicht ebenso erforderlich: Eine Konstitution der Ordnung, die den Menschen in der je spezifischen konkret historischen Situation gerecht werden will, hat gerade die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung und der Verhältnisse zu berücksichtigen.

Moralprinzipien einer Konstitution der Ordnung können daher nicht allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen. Eine Universalisierung ethischer Maximen ist angesichts dieser Antagonismen fragwürdig. Bloch hat darauf hingewiesen, daß jede Moral immer eine Klassen-Moral ist.

Norbert Elias:

> "Ich halte es für eine gefährliche These, zu glauben, daß jeder einzelne Mensch,... , sich zwischen gut und böse entscheiden kann. Wir haben einen Entscheidungsspielraum, der in den verschiedenen sozialen Lagern verschieden groß ist, aber die dogmatische These, daß jeder einzelne Mensch frei ist, absolut frei ist, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden, ist gefährlich. Es ist auch ein klein wenig barbarisch, weil das Mitgefühl zwischen den Menschen, die nur einen kleinen oder gar keinen Handlungsspielraum haben, wie etwa die Kinder von Eltern, deren Eltern betrunken sind, die in einem schlechten Haushalt aufgezogen sind - wie können sie sich entscheiden zwischen gut und böse? Das ist also etwas, was man nicht sagen darf."[2]

Das Setzen der Menschheit als Welteinheit, der Menschheit als geschichtsmächtiges Subjekt hat dies zu bedenken und die daraus resultierende Forderung nach Differenzierung zu berücksichtigen. Schulz thematisiert diese Notwendigkeit nicht ex-

---

1 Max Horkheimer, Ein neuer Ideologiebegriff? In: ders.,Sozialphilosophische Studien, Frankfurt M. 1972, S.22

2 Norbert Elias, Vortrag bei den 5. Frankfurter Römerberggesprächen "Humanismus und Utopie",Bandaufnahme der Übertragung in Bayern II v. 27.7.1978, 22Uhr

plizit, die Notwendigkeit der Differenzierung ist jedoch in der Dialektik der Wirklichkeit selbst angelegt: Einheit und Differenz als die Kennzeichen dieser Wirklichkeit lassen sich, so Schulz, nicht zu einer Einheit zusammenschließen. Die Dialektik setzt also eine Differenz, "die grundsätzlich nicht aufhebbar ist."[1]

Die Unauflöslichkeit dieser Differenz ist Voraussetzung für Prozeß, Veränderung, Innovation. Schulz' Forderung nach Zeitgemäßheit der Ethik resultiert aus dieser Erkenntnis.

Ernst Bloch: "Jede Epoche muß ihre eigene Kunst, ihre eigene Revolte hervorbringen. Nur diese ermöglicht den Fortschritt und dieser Fortschritt wird kommen."[2]
Zur Bestätigung des Blochschen Diktums zwei Stimmen aus den Reihen der Unterdrückten und Unterprivilegierten: Darcy Ribeiro und Eldridge Cleaver.

Darcy Ribeiro:

> "Freude bereitet mir der Hegelianische Gedanke, daß diese historische Aufgabe uns - den Unterentwickelten - zufällt, denn uns steht es zu, für die Freiheit und die einheitliche und gleichwertige Entwicklung zu kämpfen; ebenso gilt das im Marxschen Sinne, weil der Sieg der Unterdrückten die Befreiung aller bedeutet, und zwar auch der Unterdrücker.
> .... Alle Gesellschaften werden weltweit von einer Welle der Rebellion erschüttert, die Millionen von Unzufriedenen wachrüttelt; sie protestieren und erheben sich sowohl in den armen als auch in den reichen Ländern. Der gegenwärtige historische Prozeß vollzieht sich mit der Mobilisierung dieser Armee von Millionen von Unzufriedenen, die vorbereitet und ausgerüstet sind,um diese Welt zu verändern. Sie, die auf tausenderlei Art und überall kämpfen und die neue Welt hervorbringen, stellen unsere neuen Menschen dar."[3]

Eldridge Cleaver:

> "Die Rebellion der unterdrückten Völker der Welt hat, ineins mit der Revolution der Neger in Amerika, den Weg zu einer neuen Bewertung der Geschichte eröffnet, zu einer längst fälligen Überprüfung der Rolle, die von der weissen Rasse seit dem Beginn der europäischen Expansion gespielt wurde...
> Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß das Schicksal der ganzen menschlichen Rasse von dem Ausgang der Kämpfe im heutigen Amerika abhängt. Dies ist eine erschütternde Tatsache für den Rest der Welt."[4]

---

1 PhvW S.854
2 Ernst Bloch, Tagträume..., a.a.O., S.118; siehe auch Blochs "Thesen zum Fortschrittsbegriff" - Anlage 2
3 Darcy Ribeiro, a.a.O., S.52
4 Eldridge Claever, a.a.O., S.80, 127

Ernst Bloch hat m.E. die Dialektik der Welt-Wirklichkeit und der dieser Wirklichkeit immanenten Prozesse erfaßt:

> "die Welt ist U n t e r b r e c h u n g, und sie ist es negativ, ihrem darin u m g e h e n d e n nihilisierenden Nihil gemäß, in dem sie durchgehends korruptibel ist, sie ist es p o s i t i v, indem sie noch durchgehends p r o z e ß h a f t v e r ä n d e r b a r ist. Diesem ihrem Zustand entspricht also auf Seite des Erkennens am wenigsten ein geschlossenes System, als ebensolches der Geschlossenheit, des übertünchten Fragmentcharakters aller Objekte. Dem noch so wenig arrondierten Experiment-und Fragmentzustand des Weltlaufs und seiner Gestalten entspricht vielmehr einzig ein o f f e n e s S y s t e m, das ist eines mit diskontinuierlichen, obzwar dialektisch vermittelten Einsätzen und - dem Fragmenthaften p o s i t i v gemäß - mit ununterschlagenem, unverstelltem Horizont. Objekthafte Offenheit ist also vor allem auch das gleiche wie objekthafte V e r ä n d e r b a r k e i t; wonach denn gerade die Wahrheit einer T h e o r i e sich letzthin nicht am beobachteten F i x u m von T a t s a c h e n verifiziert, sondern in der möglichen P r a x i s einer Veränderung von P r o z e s s e n und deren R e s u l t a t e n."[1]

1 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt M. 1970, 1. Aufl.1977, S.170

3. SCHULZ' BEGRÜNDUNG DES ETHISCHEN ENGAGEMENTS

Schulz äußert sich im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Philosophie, den Entwicklungstendenzen innerhalb der Wissenschaften und der Situation der (Welt-)Gesellschaft mit unterschiedlicher Akzentuierung über die Notwendigkeit des ethischen Engagements.

3.1 Begründung der Notwendigkeit des ethischen Engagements

Zur Verdeutlichung von Schulz' Intention erfolgt zunächst eine Auflistung expliziter Aussagen:

- "Die ethische Problemstellung, das heißt genauer, die Forderung des e t h i s c h e n E n g a g e m e n t s, spielt innerhalb der g e g e n w ä r t i g e n Philosophie keine entscheidende Rolle." Sprachanalytische Ethik und die Logik des moralischen Argumentierens klammern trotz der offensichtlichen Aufwertung der 'praktischen Philosophie' "die Frage des ethischen Engagements in seiner Konkretion aus."[1]

- In der Auseinandersetzung mit der Geschichtskonzeption der Aufklärung gelangt Schulz zu der Auffassung, daß nach wie vor "zu den unabdingbaren Voraussetzungen einer jeden Geschichtsphilosophie"die Einsicht gehört- Schulz bezeichnet sie als den "Kern der aufklärerischen Fortschrittsidee"-, "daß der positive Trend der Entwicklung nur in und durch den 'm o r a l i s c h e n E i n s a t z' des Menschen zu realisieren sei."[2]
  Auf die Gegenwart bezogen konstatiert Schulz Einigkeit in der Auffassung, "daß die Geschichte nicht unter moralische Gesichtspunkte zu bringen sei", es jedoch "wesentlich" bleibt, "daß mögliche und notwendige Verbesserungen nicht ohne moralisches Engagement in Gang kommen...".[3] Schulz fügt hinzu, was m.E. in Bezug auf die Konkretisierung des Engagements und die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit der Subjekte bedeutsam ist: daß

---

1 PhvW S.630
2 ebd. S.491
3 ebd.

> "dieses Engagement nur im Bunde mit der in einer geschichtlichen Situation sich herausstellenden Notlage einer Gruppe, die zur Änderung der Verhältnisse drängt, wirksam ist."[1]

- "Das ethische Engagement muß gerade heute besonders betont werden, weil die Ethik in der Gegenwart 'an den Rand geraten ist'."[2]

- Der dialektischen Struktur der Wirklichkeit ist "nur ein Verhalten angemessen (.), das durch das ethische Engagement bestimmt ist."[3]

  In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß der Begriff der "dialektischen Wirklichkeit" nicht nur einer der Schlüsselbegriffe zum Verständnis von Schulz' "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" ist, sondern d a s Konstituens schlechthin.

  Dialektische Wirklichkeit wird in Bezug auf die Ethik des Engagements primär bestimmt unter dem Gesichtspunkt des m e n s c h l i c h e n M i t e i n a n d e r s: "Der zwischenmenschliche Bezug ist für unsere Bestimmung der Wirklichkeit wesentlich..."[4]

Ausdrücklich thematisiert Schulz seine Intention im Zusammenhang mit der Klärung der Voraussetzungen und Grundbegriffe seines 'Aufrisses':

> "es geht uns darum, in Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik der Tradition und der wissenschaftlichen Ethik der Gegenwart die Ansatzpunkte einer zeitgemäßen E t h i k d e s E n g a g e m e n t s zu finden..."[5]

Wesentlich, einerseits im Hinblick auf die aus den festgestellten Defiziten zu ziehenden Schlußfolgerungen, andererseits im Blick auf die Konkretisierung einer Ethik des Engagements ist daher die Frage nach den Gründen, die Schulz bewogen, eine "Ethik des Engagements" zu intendieren.

3.1.1 Das Unvermögen der traditionellen Philosophie

Schulz' Ansatz einer "Ethik des Engagements" resultiert insbesondere aus folgenden defizitären Erfahrungen bzw. zeitgemäßen Erfordernissen:

---

1 PhvW S.491
2 ebd. S.852
3 ebd. S.849
4 ebd.
5 ebd. S.698

- aus dem Unvermögen der traditionellen, und
- aus der Entwertung des Engagements in der gegenwärtigen Philosophie.

Schulz fordert für die Ethik[1], was er insgesamt als 'Manko' der traditionellen, modifiziert der gegenwärtigen Philosophie anlastet:

> "Die Philosophie muß sich, wenn sie dem in den Wissenschaften sich ausweisenden Geist der Zeit gemäß sein will, von Scheinproblemen befreien. Nichts ist gefährlicher, als wenn sie sich ihr Daseinsrecht dadurch beweisen will, daß sie Probleme aufwirft, die einer abstrakten und im Grunde nicht überzeugenden Fragestellung entspringen. Die hier notwendige Befreiung geschieht aber nicht dadurch, daß der Philosoph nun die Unbeantwortbarkeit dieser Fragen ausdrücklich beweist, sondern daß er diese Probleme einfach als überlebt beiseite schiebt und sich den w i r k l i c h e n F r a g e n d e r Z e i t zukehrt" (Hervorhebung H.A.).[2]

Schulz übernimmt und bejaht ausdrücklich Carnaps Kritik an der Philosophie der Metaphysik unter dem Aspekt der Sicherheit der Wissenschaft:

> "Unter den von der metaphysischen Philosophie erfundenen irrelevanten und überflüssigen Problemen steht die Frage nach der Realität der Außenwelt und die Frage nach der Realität des Fremdpsychischen voran. Beide Probleme sind jedoch unlösbar, weil sie,...., keine echten wissenschaftlichen Sachfragen darstellen."[3]

Bereits im Vorwort seines Aufrisses einer zeitgemäßen Ethik formuliert Schulz:

> "Heute hat die M e t a p h y s i k ihre Rolle ausgespielt. Jeder Versuch, eine Gesamtdeutung der Welt, die diese als in sich gültige Ordnung erfaßt, zu entwickeln, kann gegenwärtig nur als die Privatphilosophie eines einzelnen verstanden werden, an der die Zeit interesselos vorübergeht."[4]

Angesichts dieser Defizite unternimmt Schulz den Versuch einer Aufwertung der Philosophie, fordert jedoch, daß sich die Philosophie auf die ihr verbliebenen Möglichkeiten besinnt hinsichtlich der sich ihr stellenden Aufgabe einer "p h i l o s o p h i s c h e n Z e i t o r i e n t i e r u n g". Diese philosophische Zeitorientierung vollzieht sich als Zirkelverfahren: "die Philosophie orientiert sich über sich

---

1 Wenn hier die Ethik in den Mittelpunkt gestellt wird, hat das seinen Grund darin, daß Schulz die Ethik als "die eigentliche und wesentliche Disziplin" bezeichnet, "auf die die Philosophie als solche 'hinzudenken' hat." (PhvW S.630)

2 PhvW S.35f

3 ebd. S.35

4 ebd. S. 7f

selbst, indem sie die Zeit in Gedanken zu erfassen sucht."[1]

In bewußter Abkehr von der traditionellen philosophischen Zeitanalyse sieht es Schulz als u n a b d i n g b a r e Voraussetzung an, daß

> "der Philosoph e n t s c h i e d e n i n d e r G e g e n w a r t s e i n e n S t a n d o r t nimmt und die dieser Zeit eigentümlichen Probleme wirklich unvoreingenommen durchdenkt..." (Herv. H.A.)[2]

Insbesondere einer Philosophie, die sich der Innerlichkeit verpflichtet weiß, erteilt Schulz eine eindeutige Absage. Schulz erachtet ihre Destruktion als notwendig und zwar insofern, als aus der Perspektive der Gegenwart und der sich daraus ableitenden Notwendigkeit der Zeitgemäßheit der Philosophie "hier der reale dialektische Bezug, der die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Seienden bestimmt, nicht genügend berücksichtigt wird."[3]
Konkret zeigt sich das Erfordernis der Zeitgemäßheit, wie Schulz in seinen Ausführungen zur Dialektik von Freiheit und Unfreiheit feststellt, darin, daß es dem heutigen Menschen "gar nicht mehr um philosophische Thesen (geht), die grundsätzliche Einsichten intendieren, sondern um A u s l e g u n g e n d e s L e b e n s b e w u ß t s e i n s"[4]

3.1.2 Die Entwertung des Engagements in der gegenwärtigen Philosophie

Bereits unter 2.1.2 "Die ethische Entwertung der Ordnung" ist der Vorgang der Entwertung der Ethik thematisiert worden, sodaß in diesem Kontext die gegenwärtige Situation und die sich in ihr abzeichnenden Tendenzen hinsichtlich einer Fundierung des ethischen Engagements zu artikulieren sind.

Die Praktische Philosophie wird in der Sprachanalytischen Ethik und der Logik des moralischen Argumentierens eindeutig aufgewertet. Die Aufwertung zeigt sich nach Schulz in der Betonung des Praxisbezugs, in der Wertung der Vernunft als entscheidendem Medium der Argumentation und in der Bestimmung der Aufgabe vernünftigen Argumentierens. Diese Aufwertung kann jedoch

1 PhvW S.8
2 ebd.
3 ebd. S.849
4 ebd. S.755

nicht darüber hinwegtäuschen, daß die k o n k r e t e n gesellschaftlichen Probleme ausgespart werden, die Vernunft letztlich eingegrenzt wird auf eine reine Diskurslogik, d. h. verkannt wird, daß die Vernunft in der alltäglichen Praxis nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dieser 'Realitätsverlust' führt letztlich zu einer Ausklammerung des ethischen Engagements.

Gründe für diese Ausklammerung sieht Schulz in den wissenschaftlichen Fundierungsversuchen, die einerseits dazu führen, daß diese ethischen Theorien "bewußt im allgemeinen" verbleiben, andererseits von der Voraussetzung ausgehen, "daß der Philosophie ein Vorrangsrecht in bezug auf die ethische Fragestellung zukäme."[1] Dieses 'Vorrangsrecht' ist und kann nach Schulz heute nicht mehr aktuell sein:

> "Ebensowenig wie die Philosophie als Wissenschaftstheorie die Wissenschaft in ihrer faktischen Gestalt als Forschung begründen kann, vermag die philosophische Ethik als Protoethik die Ethik in ihrer möglichen Bedeutung für die Gestaltung des realen Lebens der Gegenwart zu fundieren."[2]

Die Ausklammerung der ethischen Fragestellung, insbesondere die des ethischen Engagements korrespondiert mit der allgemeinen Entwicklung. Die Ursache - sofern überhaupt von einer Monokausalität gesprochen werden kann, (H.A.) - liegt nach Schulz im Prozeß der V e r w i s s e n s c h a f t l i c h u n g. Verwissenschaftlichung ist "durch ein Zweifaches charakterisiert, einmal durch die Aufhebung des unmittelbaren Gegenstandsbezuges zugunsten der Konstitution der Wissenschaft als Forschung und sodann durch den pragmatisch-technologischen Bezug, dessen Folge die radikale Umgestaltung unserer Lebenswelt ist. Beide Bestimmungen hängen aufs engste zusammen."[3]

Schulz spricht von der sich zeigenden "Umstrukturierung der ethischen Fragestellung,"[4] d. h., Fragestellungen, die früher dem Bereich der Ethik zugehörten, 'fallen' jetzt in den Bereich insbesondere der Verhaltensforschung, der Psychologie und der Sozialwissenschaften. Dies zeigt sich bereits - was nicht nur von formeller Bedeutung ist und sein

---

1 PhvW S.630
2 ebd.
3 ebd. S. 15
4 ebd. S.630

kann - im Sprachgebrauch: die "Begriffe 'gut' und 'böse' gelten nicht mehr als anthropologisch relevante Bestimmungen"[1], sie werden ersetzt durch Begriffe wie: "Frustration", "Krankheit", "Gehemmtheit", "Unfreiheit" u. a. Diese Umstrukturierung der ethischen Fragestellungen ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Von ihr muß heute jede philosophische Besinnung über die Ethik ausgehen."[2]
Dieser Entwertung der Ethik und des ethischen Engagements gilt es entgegenzutreten. Notwendig und damit Voraussetzung für die Aufwertung der Ethik ist "die Ausrichtung an konkreten Sachproblemen unter dem Aspekt der Gestaltung der Zukunft."[3]

3.1.3 Die Negation der ethischen Fragestellung in Wissenschaft und Technik

Die Verdrängung, wenn nicht gar Negation der ethischen Kategorien wie primär die von "gut" und "böse" beobachtet Schulz insbesondere in der Entwicklung der Psychoanalyse. Die Frage der Verantwortung - eine wesentliche ethische Kategorie - wird zwar nicht negiert, "wohl aber wird der ethische Aspekt weitgehend ausgeschaltet", und, "insbesondere der Begriff der moralischen Schuld scheint geradezu suspekt geworden zu sein." Die eigentliche Absicht ist - unterstellt Schulz - , "den sogenannten Schuldkomplex 'a u f z u l ö s e n'."[4]

Die "Tendenz zur absoluten Aufklärung" ist nach Schulz ein weiterer Grund der Negation der Ethik. Der beispielsweise für die Psychoanalyse geltende Grundsatz: "Wissen um seelische Vorgänge stellt Befreiung von triebhaftem Zwang dar, ist durch die Psychoanalyse heute allgemein zur Geltung gekommen." Konstitutiv für diesen Wissensbegriff ist eine "weitgehend physikalisch-technologische" Bedingtheit.[5]
Wesentlich ist nach Schulz das Problem, "ob die Tendenz zur Selbstreflexion und zur Selbstaufklärung als e i n d e u t i g e s Positivum gewertet werden soll." Nach Schulz ist dies nicht in dieser Deutlichkeit zu bejahen:

---

1 PhvW S.630
2 ebd.
3 ebd. S.10
4 ebd. S.688
5 ebd. S.689

> "So sehr es angemessen ist, gegen geronnene und festgefrorene Dogmen, die den Menschen zwanghaft binden, vorzugehen, es gehört auf der anderen Seite zum Leben das nie ganz durchschaubare Bestimmtwerden von überlieferten Vorgegebenheiten sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich..."[1]

Die dieser Tendenz zur absoluten Aufklärung immanente Negation ist jedoch negativ zu bewerten.

Das, was Schulz am Beispiel der Psychoanalyse verdeutlicht, kennzeichnet seiner Auffassung nach die Wissenschaften generell: die "Aufhebung" der Ethik durch Wissenschaft.Schulz:

> "Das besagt: die Wissenschaft beansprucht ihrerseits, bestimmte Fragen, die früher als dem Gebiet der Ethik zugehörig angesehen wurden, wissenschaftlich zu behandeln.... Dieser Vorgang der V e r w i s s e n s c h a f t l i c h u n g e t h i s c h e r F r a g e n, der seiner Tendenz nach zu einer Aufhebung der ursprünglichen Position führt, nach der Wissenschaft und Ethik unabhängig voneinander als selbständige Größen existierten, läßt sich konkret als 'Soziologisierung' und 'Anthropologisierung' der ethischen Problematik durch die Wissenschaft verstehen."[2]

Die Entwicklung von der traditionellen zur gegenwärtigen Ethik bringt Schulz auf die Formel:"Je größer die Macht der Wissenschaft wird, desto mehr gerät die Ethik in den Hintergrund."[3]

Nach Schulz kommt es darauf an, daß Verwissenschaftlichung und insbesondere die pragmatisch vorgehende Technologie nicht als Gegensätze zur Verantwortung aufzufassen sind.[4] Verantwortung, als das Wesensmerkmal des Engagements[5], gilt es daher mit den Wissenschaften in Verbindung zu bringen, zu "vermitteln".

Die Notwendigkeit dieser Vermittlung dürfte angesichts der zahlreich vorliegenden inhumanen Ergebnisse der Wissenschaften und der Technologie außer Zweifel sein. Jedoch ist selbstkritisch zu bemerken, daß - in Abwandlung eines Zitats von Wolfgang Borchert - die Ethik eine zu ernste Sache ist, als daß man sie den Ethikern überlassen könnte.

---

1 PhvW S.689; die von Horkheimer und Adorno entwickelte "Dialektik der Aufklärung" dürfte in ihren Grundzügen nichts an ihrer Bedeutung verloren haben;
2 PhvW S.637
3 ebd. S.639
4 ebd. S.338, 696
5 ebd. S.852

3.1.4 Strukturalismus oder Die Ausschaltung der Subjektivität

Die Bedeutung, die der strukturalistischen Richtung innerhalb der Humanwissenschaften beigemessen wird, rechtfertigt es, den Strukturalismus ausführlicher darzustellen.

Schulz setzt sich in dem Kapitel "Die Ausklammerung der Subjektivität und der Geschichtlichkeit in der strukturalen Anthropologie, insbesondere bei Lévi-Strauss"[1] einerseits mit dem Ahistorismus dieser Richtung, andererseits mit der Auffassung des Strukturalismus immanenten Ausschaltung bewußt handelnder Subjekte auseinander, ohne jedoch in diesem Kontext explizit die ethische Komponente auszuweisen.
Schulz gelangt in seiner Analyse des Handlungsproblems innerhalb des Strukturalismus zu folgendem Ergebnis:

> "Eine durch den Strukturalismus bestimmte Gesellschaft muß auch die Handlungsebene strukturalisieren. Dies besagt der Sache nach: Handlung kann nichts anderes sein als rein technologisch gelenkte Anwendung wissenschaftlicher Einsichten ... Der Strukturalismus verkennt die geschichtliche Dimension, weil er eben in unreflektierter Form die Struktur als bezugsloses Gebilde setzt ..."[2]

Schulz beruft sich auf einen Vertreter des Strukturalismus, Lucien Goldmann, der - so Schulz - selbst "die Gefahren einer funktionalisierten Gesellschaft (sieht), die die Notwendigkeit des Entscheidungshandelns nicht mehr wahrhaben will."[3]
Aufschlußreich und zum Verständnis der Genese des Strukturalismus wesentlich sind Schulz' Hinweise auf die hist orische Bedingtheit dieser Richtung. Schulz: "Es ist sicher kein Zufall, daß er (der Strukturalismus, H.A.) in Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg zur Wirkung kam", denn:

> "Man sah, daß Handlungen - vom Subjekt her verantwortlich geplant und unter Umständen sogar als moralische Verpflichtung verstanden - insbesondere im politischen Raum nur wenig erwirkten, weil hier andere Gesetze herrschten. Diese Einsicht wurde im Lauf der Nachkriegsentwicklung erweitert zu der zeitgeschichtlichen Diagnose, daß in der modernen technisch verwissenschaftlichten Welt der Einzelne überhaupt zur Untätigkeit verurteilt sei ... Der Strukturalismus ist historisch gesehen eine G e g e n b e w e g u n g g e g e n d e n E x i s t e n t i a l i s m u s."[4]

---

1 PhvW S.588-594; Schulz bezieht sich auf Lévi Strauss, Strukturale Anthropologie, Frankfurt M. 1967, S.43ff

2 ebd. S.591f

3 ebd. S.592

4 ebd. S.593

Schulz beruft sich, um die Fragwürdigkeit der 'Hypostatisierung' (H.A.) der Strukturen gegenüber den Subjekten zu unterstreichen auf Sartre, denn Sartre hat, ausgehend von einem a k t i v e n Verhältnis des Menschen den Strukturen gegenüber, den Strukturalismus als "Positivismus der Zeichen" gedeutet. Dieser Positivismus behauptet nach Sartre daß es

> "Totalitäten (gibt), strukturierte Gesamtheiten, die sich durch den Menschen hindurch konstituieren und die zu entschlüsseln die einzige Aufgabe des Menschen ist."[1]

Sartre fordert im Gegenzug zu diesem "Positivismus der Zeichen" - so Schulz -, daß der Mensch sich und sein Tun bedenkt, indem er es totalisiert; Sartre:

> "Das Wesentliche ist nicht, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern, was er aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat. Was man aus dem Menschen gemacht hat, das sind die Strukturen, die Sinneinheiten, die die Geistes- und Sozialwissenschaften untersuchen. Was der Mensch macht, das ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überschreiten dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis."[2]

Schulz bestimmt die "strukturalistische Betrachtung" als "distanzierte reine Außenbetrachtung".[3] Diese Außenbetrachtung, quantitativ-mathematisch, oberflächenhaft, hat "existentiell gesehen" eine wesentliche Bedeutung im Sinne der Entlastung, die es anzuerkennen gilt. Das Gefährliche dieser Entlastung besteht nach Schulz darin, daß das Gefährliche dieses Gefährlichen nicht mehr durchschaut, sondern davon ausgegangen wird, daß der Strukturalismus die Probleme der Wirklichkeit löse.

Dieser möglichen, wenn nicht gar vollzogenen "Etablierung" der Strukturen als "Quasisubjekte" gegenüber ist nach Schulz zu betonen und zu begreifen, "daß der Mensch in aller seiner Endlichkeit das Subjekt des Geschehens ist", denn im Strukturalismus - so Schulz - wird das Geschehen

> "bestimmt von einem Subjekt, das alle Züge der Personenhaftigkeit abgelegt hat, so daß die Struktur als ein subjektlos gewordenes Subjekt zu bestimmen ist."[4]

---

1 Jean-Paul Sartre, Interview mit B. Pingaud, in: Alternative 54 (1967), S.132f; zit.n. PhvW S.592
2 Sartre, a.a.O., S.133, zit.n. PhvW S.592f
3 PhvW S.593
4 ebd. S.593f

Die von Schulz geäußerten Bedenken werden von anderen Autoren bestätigt: Andreas von Weiss konstatiert eine "bemerkenswerte Affinität neomarxistischen Denkens" zum Strukturalismus, die seiner Auffassung nach bedingt ist in der Komplexität des Strukturalismus selbst und seinem "universalmethodischen Anspruch".[1]

Von Weiss stellt das dem Begriff der "Struktur" Immanente heraus:

> "Zu dem Begriff 'Struktur' gehört die Vorstellung der 'Funktion' der Strukturelemente, aber auch der Begriff des prägenden, determinierenden Systemzwangs. Die monistische Komponente, die auf Geschlossenheit eines Systems drängt, ist deutlich erkennbar."[2]

Von Weiss erinnert eine - unter dem Aspekt des Engagements wesentliche - Feststellung des 'Existentialisten' Sartre:

> "ein Intellektueller, der Strukturalist werde, verneine damit die Möglichkeit des Engagements und damit sich selbst ..."[3]

Karel Kosik weist auf die zur Bestimmung des Engagements wesentliche Kategorie des Begriffes "Totalität" und der durch diesen Begriff ausgedrückten Sachverhalte hin:

> "Die materialistisch verstandene Totalität wird durch die gesellschaftliche Produktion des Menschen gebildet, für den Strukturalismus entsteht die Totalität durch die Wechselwirkung autonomer Ordnungen und Strukturen. Die gesellschaftliche Totalität wird in 'falscher Totalität' gesehen, nur in der Form des Objektes, fertiger Ergebnisse und Fakten, nicht aber subjektiv als gegenständliche menschliche Praxis ..."[4]

---

1 Andreas von Weiss, Neomarxismus. Zur Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945-1970, Freiburg-München 1970, S. 113

2 Andreas von Weiss, a.a.O. S.114

3 G. Schiwy, Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie. Reinbek 1969, S.11; zit. nach von Weiss, a.a.O. S.113

4 Karel Kosik, a.a.O., S.57;
vgl. u.a. Ernst Blochs Bestimmung des Unterschiedes zwischen Entwicklung und Struktur; in: Arno Münster Hg., Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Frankfurt M. 1. Aufl. 1977, S.82;
nicht unbedeutend dürften Michel Foucaults Bestimmungen des Strukturalismus sein, insbesondere die des Menschen als Produkt der anonymen Regeln der 'Ordnung der Dinge' und der aus dieser Bestimmung resultierenden Abwertung, wenn nicht gar Negation jeglicher sozialer und sittlicher Normen;
Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt M. 1972;
ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt M. 1972;
ders., Von der Subversion des Wissens, München 1974;
zur Bestimmung des Praxis-Begriffs durch Althusser vgl. Leszek Kolakowski, Althussers Marx, in: ders., Marxismus ..., a.a.O., S.52-79

Nach subjektiver Einschätzung gewinnt der Strukturalismus in Westdeutschland zunehmend an Bedeutung. Die von Schulz und den anderen genannten Autoren geäusserten Bedenken sind aus der Perspektive einer Fundierung einer Theorie des Engagements ernst zu nehmen. Inwieweit der Strukturalismus, d.h. die Gründe seines Entstehens angesichts der Ohnmachtserfahrungen von Individuen zur Klärung der gegenwärtig sich abzeichnenden Tendenz des Dis-Engagements, die sich in der politischen Abstinenz der sog. 'Linken', der Betonung des 'subjektiven Faktors', der Flucht in den Narzißmus, in die 'ländliche Idylle' etc. zeigt, beitragen kann oder nur zu Legitimationszwecken herangezogen wird, wäre eine eigene Untersuchung wert. Erich Fromm [1] hat auf die Zeitbedingtheit der Theorien hingewiesen, Herbert Marcuse[2] die "Eindimensionalität" der Gesellschaft und die des Menschen nachgewiesen; eine Untersuchung des gegenwärtigen Dis-Engagements, insbesondere des a-politischen Verhaltens könnte zu anderen Erkenntnissen gelangen.[3]

3.2 Das Böse und das Engagement

Gefordert ist nach Schulz eine Ethik, die "an dem fundamentalen Gegensatz von Gut und Böse unbedingt festhalten muß."[4] Gut und Böse gelten Schulz "als die zentralen Bestimmungen einer jeden Ethik"[5], als die letzten Maßstäbe schlechthin.[6]

---

1 Erich Fromm, Anatomie..., a.a.O., S.68ff

2 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-Berlin 7./8.Auflage 1967

3 Daß diese Analyse sowohl die Zeitbedingtheit in der Einschätzung subjektiver und objektiver Faktoren des Dis-Engagements zu berücksichtigen hat, dürfte selbstverständlich sein;
aufschlußreich sind Jean Baudrillards Analysen der "schweigenden Mehrheiten", denen Baudrillard geradezu eine enorme Macht zuweist, die gerade in ihrem Schweigen begründet liegt, sie ist eine "Macht der Absorption und Neutralisation, die schon jetzt allen anderen auf sie einwirkenden Mächten überlegen ist..."; J.Baudrillard, Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen. In: Freibeuter. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik, Berlin; Heft 1/1979 S.17-33, Heft 2/1980 S.37-55; Zitat Heft 1, S.17

4 PhvW S.10

5 ebd. S.698

6 ebd. S.632

Das Gute bestimmt Schulz als "Inbegriff möglicher Ordnung", das Böse als das, das sich in der Ambivalenz des Ich zeigt, sich manifestierend in Akten des Egoismus und der Unmenschlichkeit[1]. Notwendigkeit und Möglichkeit der Ethik resultieren aus der Existenz des Bösen, jenem unausrottbaren Faktum, das die menschliche Ordnung stört, sie zu negieren trachtet.

3.2.1 Die ethische Bestimmung des Bösen

Gut und Böse, sprachlich und begrifflich vieldeutig, lassen sich nicht definieren, sie lassen sich nur in ihren A u s f o r m u n g e n umschreiben[2]. Indem Schulz das Gute als den Gegenbegriff zum Bösen ansetzt, wird einerseits eine begriffliche Abgrenzung ermöglicht, zum anderen eine Bestimmung der E r s c h e i n u n g s f o r m e n des Bösen.

Das Festhalten an diesem Begriffspaar hat für Schulz eine weitere Bedeutung: Um der Gefahr zu entgehen, L e e r f o r m e l n zu verwenden, ist es im Sinne der notwendigen Konkretion erforderlich, die "Urdifferenz von Gut und Böse" als "das maßgebende Prinzip der Auslegung" anzusetzen[3] und an diesem Grundbegriff festzuhalten, um nicht "ethisch relevante Zusammenhänge zu verwissenschaftlichen und solchermaßen das verantwortliche Handlungsbewußtsein zu schwächen."[4]

Hinsichtlich der qualitativen Bestimmung des Bösen übernimmt Schulz Schellings[5] dialektische Bestimmung. Schulz stellt die wesentlichen Elemente dieser Dialektik heraus:

> "Das Böse ist die Unordnung, genauer: der Umsturz der Ordnung in mir selbst und der Ordnung in bezug zu anderen. Daß dieser Umsturz geschehen kann, gründet im Ich, insofern dieses Freiheit ist. Das Ich - und hierin ist die 'Affinität' des Ich zum Bösen zu sehen - will aus der Ordnung ausbrechen, einzig und allein deswegen, weil die Ordnung ihm v o r g e g e b e n ist. Jede Vorgegebenheit aber bedeutet Bindung, und diese will das Ich nichten zugunsten seiner selbst als eines bedingungslosen Dranges. Indem das Ich solchermaßen sich über alle Bindungen hinwegsetzt, reißt es die Mauern und Zäune in sich und außer sich ein, die der Verstand zur Bändigung errichtet hatte, und setzt ..., die reine Triebkraft frei ..."[6]

---

1 PhvW S.698, 718-727
2 ebd. S.853
3 ebd. S.854
4 ebd.
5 Schulz bezieht sich auf F.W.J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, S.W. Bd.7, S.468
6 PhvW S.726

"Initiator" dieses 'Durchbruchs' ist

> "... der Geist, der sich selber pervertiert. Diese Grundperversion manifestiert sich in widernatürlichen Akten anderen gegenüber, zum Beispiel den Akten der Grausamkeit, deren 'Sinn' es ist, die Destruktion rein um ihrer selbst willen durchzuführen und zu genießen."[1]

Schelling, daran erinnert Schulz, hat darauf bestanden, daß die Triebe nicht böse seien, daß die Fähigkeit zum Bösen untrügliches, unabdingbares Zeichen von Freiheit ist. 'Wahre' Freiheit besteht nach Schelling darin, auf etwas genuin Freiheitliches zu verzichten, auf die Freiheit, böse sein zu können.

Das Böse ist nach Schelling, so formuliert Schulz, "der Gegenzug zu jeder Ordnung, der Ordnung in mir und außer mir", es ist "das S i n n l o s e und S i n n w i d r i g e, das in sich nicht zu erhellen ist."[2]

Schulz versteht das Böse als " d i a l e k t i s c h e B e z u g s b e s t i m m u n g", es "gründet seiner Möglichkeit nach im Ich, aber das Ich ist nicht als solches das Böse, (denn) das Ich ist 'ambivalent'."[3] Diese dialektische Bestimmung des Bösen ermöglicht es, "indem es über die unmittelbare zwischenmenschliche Bindung hinausgeht, ... sich von sich aus zu dem anderen einzustellen, sei es positiv oder negativ."[4] Schulz radikalisiert Gehlens allgemeine Begriffsbestimmung des Bösen als "zweckloser reiner Negation":

> "Nur weil und insofern das Ich sich i n s i c h s e l b s t pervertiert, vermag es das Verhältnis zu anderen zu verkehren in den eben erwähnten Formen der Quälerei, Erniedrigung und Entwürdigung."[5]

Schulz unterscheidet zwischen diesem individuellen Bösen und dem g e s c h i c h t l i c h allgemeinen Bösen, jenem, das sich als zeitlich bedingt ausweist und eine bestimmende Macht darstellt, so z. B. die Tendenz des Mittelalters, "alles, was nicht in den vorgeschriebenen Rahmen paßt, auf grausame Weise zu negieren. Verdammungsprozesse bis zur Folterung beweisen dies."[6]

---

1 PhvW S.726
2 ebd.
3 ebd. S.727
4 ebd.
5 ebd. S.725
6 ebd. S.785

Da die Eindeutigkeit des Bösen einerseits gegeben ist, wie die Existenz der Konzentrationslager, der Folter beweist, entbindet dies jedoch nicht von der Verpflichtung, die Existenz des konkret bestehenden, des geschichtlich allgemeinen Bösen, einer differenzierten Analyse zu unterziehen.[1]

3.2.2 Die Dialektik des Bösen

Schulz bestimmt die Dialektik des Bösen - in Anlehnung an Schelling - als den "Umsturz der Ordnung in mir selbst und der Ordnung in bezug auf die anderen."[2] Was Schulz in Bezug auf die Dialektik des Guten formuliert, "daß das Gute als Ordnung uns schon immer trägt", und daß das Gute die v e r m i t t e l n d e V e r m i t t l u n g zugleich ist[3], findet nicht seine Entsprechung in der Bestimmung der Dialektik des Bösen: das "Böse als das Böse" (H.A.), als das sich selbst negierende und zu einem 'neuen' Bösen 'Aufsteigende' kann und sollte nicht die Entsprechung sein. Der Dialektik des Guten "als das vermittelnde Vermitteln" stellt Schulz nicht das Böse "als das destruierende Destruieren" gegenüber, was m. E. jedoch zur Verdeutlichung des von Schulz als fundamentalem Gegensatz, als "Urdifferenz", bezeichneten beitragen würde.

Auf ein Zweifaches ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen:

1. das Vermitteln - von Schulz als die e i g e n t l i c h e Aufgabe der Ethik bestimmt[4] - ist nicht das

---

1 Vgl. z. B. die Erkenntnis der Faschismusforschung, daß ohne die Kenntnis der Entstehungsbedingungen, der Beteiligung der Macht- und Interessengruppen eine Bestimmung des Faschismus vordergründig bleibt; vgl. u. a.
Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung , Frankfurt M. 1969;
Theodor W. Adorno, Erziehung zur Entbarbarisierung, in: ders., Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt M. 1973;
Erich Fromm, Anatomie ..., a.a.O.; insbes. Freuds Aggressions- und Destruktionstheorie S.399-432; Schulz bezieht sich in seiner Kritik der Aggressionsforschung eindeutig auf Freud, Erich Fromm gelangt jedoch zu einer anderen Einschätzung der Freudschen Erkenntnisse;
Friedrich Hacker, Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt, Wien-München-Zürich 2. Aufl. 1971;

2 PhvW S.726

3 ebd. S.730

4 ebd. S.854

Spezifische des Guten, denn das Böse ist - in einer sogenannten 'Umkehrung' der positiven Bestimmung - ebenso vermittelt; da dies so ist, kann das Vermitteln nicht a priori als das Gute bestimmt werden;

2. die Destruktion des Bestehenden kann im Sinne der Herstellung des Guten als Ordnung je nach Situation deren unabdingbare Voraussetzung sein, also die Destruktion einer in sich als Ganzem als destruktiv erweisenden Ordnung, wie sie sich z. B. in der Existenz der 'ordentlichen' Militärdiktaturen zeigt. Zu denunzieren ist das Chaos, das als Ordnung auftritt. Die Systeme selbst stehen zur Disposition: so z. B. der Kapitalismus, sowohl der des Westens, als auch der Staatskapitalismus des Ostens, der auf der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beruht.[1]

Die Notwendigkeit der Destruktion pervertierender Z ü g e existierender Gesellschaften steht für Schulz außer Frage, wenn seine Ausführungen zum Verhältnis von Ethik und Politik zugrunde gelegt werden.[2] Wie verhält es sich jedoch, wenn, wie die Nord-Süd-Kommission darlegt, nicht nur Kriege - selbst hier wäre die Schulzsche Bestimmung und Eingrenzung auf das individuelle Böse problematisch, da ja auch Kriege aus moralischen Gründen gerechtfertigt sein können - , sondern auch das Chaos, als das "Ergebnis von Massenhunger, wirtschaftlichen Zusammenbrüchen, Umweltkatastrophen, oder auch von Terrorismus"[3], das sich als Ordnung maskiert, die Destruktion dieser "Ordnung" insgesamt und nicht nur bestimmter Züge zur Herstellung einer gerechten Ordnung voraussetzen würde?
Anders formuliert: die Schulzsche Bestimmung des Bösen als "dialektische Bezugsbestimmung", die in der Ambivalenz des Ich gründet[4], läßt zwar die Möglichkeit einer Bestimmung der sogenannten 'Verobjektivierung' (H.A.) des Bösen offen,

---

1 Ich bin mir der Vorläufigkeit und der Möglichkeit der Widersprüche dieser Ausführungen bewußt, halte aber eine Reflexion für dringend erforderlich.
2 Vgl. Kap. 2.5.1 dieser Arbeit
3 Willy Brandt, a.a.O., S.10
4 PhvW S.727

aber, indem Schulz das Individuum als den e i g e n t l i-chen 'Träger' des Bösen bestimmt, setzt sich Schulz der Kritik aus, das 'objektive', zwar von Menschen gemachte, aber das einzelne Individuum übergreifende Böse nicht in dem ihm zukommenden Maße zu berücksichtigen. Wenn die "Ambivalenz des Ich" ermöglicht, "sich von sich aus zu dem anderen einzustellen, sei es positiv oder negativ"[1], dann wird die Frage nach den Bedingungen dieser Möglichkeit zentral.[2] Wenn, wie im Kapitalismus, der Egoismus zum System erhoben wird, dann ist die Destruktion dieses Systems geradezu aus "egoistischen" Gründen gerechtfertigt, wenn darunter verstanden wird: das Bestehen auf sinnerfüllender Tätigkeit, auf Reduzierung von Entfremdung, der Ablehnung des Konkurrenzprinzips etc. Nach Arno Plack: Wenn über Recht bzw. Nicht-Recht, Gut oder Böse gesprochen bzw. geurteilt wird, so ist auch die jeweils herrschende Moral daraufhin zu untersuchen.[3]

Nach Ernst Bloch ist "die Welt Kraut und Rüben, Gutes und Schlechtes, Macht und Licht, Mord und Geburt durcheinander."[4] Jedoch ist der Ort des Bösen, der Begriff des Widersacherischen und seiner Fortdauer einer der am wenigsten erforschten.[5] Für Marx, so stellt Merleau-Ponty fest, "entspringen Gut und Böse ein und derselben Quelle: der Geschichte."[6] Karel Kosik

---

1 PhvW S.727

2 vgl. z.B. Erich Fromms Analyse der Entstehungs- und Bedingungsfaktoren des individuellen und gesellschaftlichen Bösen, deren Zeitbedingtheit und der zwischen diesen Faktoren waltenden Dialektik;in:ders., Anatomie..., a.a.O.;
Marx Horkheimer, Theodor W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, a.a.O.; insbes. "Elemente des Antisemitismus", S.151-186, "Zur Kritik der Geschichtsphilosophie", S.198-201, "Aus einer Theorie des Verbrechens", S.202-205;

3 Arno Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967, 1970; insbes. Teil 1 und Teil 5;
Schulz selbst äußert sich über Plack's Begründung einer "Neuen Moral" und der dieser Moral entsprechenden Grundtendenz negativ; vgl. beispielsweise PhvW S.668;

4 Ernst Bloch, Das Unrecht des Pessimismus (1938); in: ders. Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik, Frankfurt M., 1968, 3.Aufl. 1971, S.32

5 ders., Experimentum Mundi. Fragen, Kategorien des Hervorbringens, Frankfurt M. 1975, S.103

6 Maurice Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt M., 1968, 1.Aufl. 1974, S.168

führt diesen Gedanken weiter aus:

> "Zur Geschichte 'gehören' Heldentaten und Verbrechen. Die Ketzerverbrennung ist kein 'Auswuchs' der damaligen Zeit, keine Anomalie eines 'ungebildeten Zeitalters' und deshalb auch nicht eine geschichtliche Angelegenheit, sondern ein ebenso normaler und konstitutiver Bestandteil des Feudalismus wie die Unfehlbarkeit des Papstes und die Arbeit der Leibeigenen. Die Geschichtsphilosophie bewertet die Aufgabe des Bösen als die eines konstitutiven Elements für die Bildung der gesellschaftlich-menschlichen Wirklichkeit..."[1]

Diesen Gedanken gilt es unter dem der Dialektik der Wirklichkeit immanenten Gesichtspunkt der Funktion des Widerspruchs, der Negation und der Zeitbedingtheit weiter zu entwickeln. Ernst Bloch hat - nach subjektiver Einschätzung - die aus materialistischer Perspektive entscheidenden Positionen zur Bestimmung der "Dialektik des Bösen"[2] ausgearbeitet. Bloch stellt fest, daß bis zu Hegel die Begriffe des Nichts und deren Abwandlungen - somit auch das Böse, die Negativität -

> "keineswegs ganz mit der in den Prozeß hereingezogenen Negation zusammenfallen,...(es ist) auf keine Weltdialektik sich einlassende Negation an ihnen, ein Nichts höchstens als riesige Antithese zum Sein, nicht im Sein."[3]

Hegel erst ist es, der, so Bloch, zeigt

> "wie vielfach die unvermittelte Antithese in kontradiktorischen Reflexionsbestimmungen (Laster-Tugend, Finsternis-Licht und so fort) eine der bloßen 'beschränkten Verstandesbestimmungen' ist, die ihre Momente fixiert, statt sie dialektisch flüssig zu erhalten."[4]

Die Bestimmung der Negativität durch Hegel bleibt - so Bloch - jedoch u n d i a l e k t i s c h, sie erscheint

> "als eine w i e d u r c h s i c h s e l b s t d i a l e k t i s c h e i n g e m e i n d e t e, ja als der wesentliche Sauerteig, der den Prozeß zum Aufgehen bringt..."[5]

Hegel - und das ist nach Bloch "das Große" an ihm - hat nicht nur das Negative begrifflich zu erfassen gesucht, sondern gezeigt,

> "daß Dialektisches als überall fruchtbare Entzweiung erscheint, daß es die Sphäre der zerstörenden Differenz überall produktiv bewohnt, als Vernichtung des Vergehenswerten

---

1 Karel Kosik, a.a.O., S. 231f
2 Ernst Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt M. 1970, 1.Aufl.1977
3 ebd. S. 262; die nachfolgende ausführliche Zitation rechtfertigt sich m.E. aus dem auch für Schulz entscheidenden Begriff der Dialektik, der in Kap. 5 "Dialektik des Engagements" dargestellt wird;
4 Ernst Bloch, a.a.O., S.262
5 ebd.

im Schoß des Vergessenswerten selber."[1]

Dies ist jedoch der entscheidende 'Punkt',der, so Bloch, an Hegel kritisiert werden muß: der unaufgelöste Widerspruch[2], der sich, so Bloch, in Wahrheit als "total-dialektische Vermittlung" erweist. Diese Vermittlung

> "ist nicht nur der Triumph der Konkretion über abstrakt fixierte und so voneinander abgehaltene Verstandesbestimmungen; sie ist ebenso ein letzter Triumph säkularisierter Vorsehung, aus dem Geist des Panlogismus..."[3]

Bloch weist auf das für die Dialektik konstitutive, entscheidende Element des Widerspruchs hin:

> "der Gegenzug ist notwendig,... aus der wirklichen Bewegung der Intention, in das Nichts hinein, durch das Nichts hindurch, hin auf ihr Was. Und erst dieser Gegenzug macht in der völlig ausgebrochenen und so deutlich werdenden Menschengeschichte das Nichts dialektisch, dadurch, daß er es zur Negation seiner selbst gebraucht, dadurch daß er es gerade zur Forttreibung der eigentlichen Was-Bestimmung, Was-Gewinnung zwingt..."[4]

Dieses Herausstellen des "Gegenzuges" erinnert an Schulz' Bestimmung des Guten als "Gegenzug" zum Bösen. Dient Schulz jedoch diese Bestimmung als "begriffliche" Abgrenzung, wird der Begriff des Guten funktionalisiert, zwar nicht willkürlich gesetzt, da eine solche Setzung angesichts der von Schulz konstatierten Vielschichtigkeit der Wirklichkeit, ihrer "Geschehensdialektik" der Realität nicht angemessen ist, so 'erweitert' sie Bloch, indem dem Begriff des Guten als Positivem eine wesentliche Bedeutung zur Aufhebung des Negativen zugeschrieben wird:

---

1 Ernst Bloch, Tübinger..., S.262

2 Bloch bezieht sich auf eine Stelle aus Hegels "Ästhetik"; Hegel: "Wenn der innere Begriff und Zweck bereits in sich selber nichtig ist, so läßt die schon innere Häßlichkeit noch weniger in seiner äußeren Realität eine echte Schönheit zu... Denn das nur Negative ist überhaupt in sich matt und platt und läßt uns deshalb entweder leer oder stößt uns zurück... Das Grausame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt und der Härte der Übermacht läßt sich in der Vorstellung zusammenschalten und ertragen, wenn es selber durch die gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen wird; das Böse als solches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit sind nur widrig, der Teufel für sich selbst ist deshalb eine schlechte, ästhetisch unbrauchbare Figur." G.F.W.Hegel, Werke X[1], S.825; zit.n.Bloch, S.263;

3 Bloch, a.a.O., S.264

4 ebd. S.264

> "... in einem Gegensinn wie dem des Guten und des Bösen ist das Negativum oder Nichts im Bösen nicht durch die willkürliche Setzung des Guten als Positivum bestimmt; das Gute hält vielmehr kraft seiner eigenen überlegenen Seinsbestimmung den Primat des Nicht- Nichts oder Positivum..."[1]

Eine Entsprechung zwischen Schulz und Bloch findet sich in ihrer Betonung des bewußten Handelns gegen das Negative: Schulz fordert den "moralischen Aufstand zum Fortschritt hin"[2], resultierend aus seiner Forderung nach bewußt zu übernehmender Verantwortung- Bloch betont die Notwendigkeit des Wissens um das Was, im Sinne einer konkreten Utopie, eines zu verfolgenden Ziels:

> "... Um also dialektisch zu funktionieren, muß das Nichts nicht sich selber überlassen bleiben, total negatives Nichts bleibend, sondern von einem G e g e n z u g ergriffen und gebraucht sein, von jenem her, der,..., nicht aus der Sucht in der Sehnsucht stammt, sondern aus der wirklichen Bewegung in der Sehnsucht, hin auf das Was. Erst dieser echt tendenzielle Gegenzug macht das Nichts dialektisch, indem er es zur Negation seiner selbst gebraucht und so gerade zur Weitertreibung der eigentlichen Was- Bestimmung, Was- Gewinnung..."[3]

Daß der Begriff der D i a l e k t i k in der Bestimmung der "Dialektik des Bösen" entscheidend ist, dürfte aus diesen Ausführungen deutlich geworden sein. Ob aber das begriffliche Erfassen, damit die Bestimmung der Dialektik, ihrer Kategorien und deren Funktion letztlich ausschlaggebend ist für die Negation des Negativen in seiner je speziellen Ausformung, die V e r m i t t l u n g[4] nicht letztlich ein Hindernis, eine Hemmung des Umschlags bedeutet, wird im Kapitel "Dialektik des Engagements" ausführlicher zu thematisieren sein. Das bei Bloch durchgängige "Prinzip Hoffnung", wie es in folgendem Zitat zum Ausdruck kommt:

> "...präsentisch ist durchaus, daß es die Welt im Argen nicht aushält, und daß es auch jenes unverwüstliche Kritisch- Antistatische in ihr gibt, das die Wahrheit in Unruhe ihrer zeigt. Also nicht an angehaltenen Dingfakten und, im wahren Wahren, nicht in einer hypostasierten Himmelfahrt, sondern- treibend und dialektisch, latent und noch ungelungen- im Prozeß"[5]

könnte bedeuten, Vertrauen in den Prozeß der Geschichte zu haben. Angesichts des "Fortbestehens der Barbarei" (Adorno)

---

1 Bloch, Tübinger..., a.a.O. S.250f
2 PhvW S.785
3 Bloch, a.a.O. S.255
4 für Schulz ist die "Vermittlung", die "Vermittlung der

ist mehr als diesesVertrauen gefordert. Eine zu entwickelnde Theorie insbesondere des e t h i s c h e n Engagements bedarf nicht nur dieses Vertrauens, sondern einer konkreten Perspektive, im Sinne einer k o n k r e t e n Utopie, wenn nicht das Engagement gegen das Böse als das Nicht-Gute sich im Vermitteln begnügen will, somit letztlich anstelle der geforderten Aufhebung zu deren Verfestigung beiträgt. Dazu gehört nicht zuletzt die bewußte Aufrechterhaltung des und der Widersprüche. Es gäbe, so Ernst Bloch, "keinen Prozeß, wenn in der Welt nicht etwas wäre, das nicht so sein sollte. Das Vorhandensein des Widersacherischen ruft genau das rebellierend Prometheische hervor."[1]

3.2.3 Die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit

Die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Unfreiheit ist für Schulz in zweifacher Hinsicht von vorrangiger Bedeutung: zum einen ist die Bestimmung dieses Verhältnisses das "Grundproblem der Ethik"[2], zum anderen muß eine Ethik, die für sich den Anspruch erhebt, zeitgemäß zu sein, heute dialektisch vorgehen, wenn anders sie der Realität des Menschen angemessen sein will.[3] Dialektisch vorgehen, das heißt: "die ethischen Grundbestimmungen müssen in ein fruchtbares Spannungsverhältnis zum Leben gebracht werden"[4], denn:

> "jede undialektische Isolierung des Aktes, in dem ich mich selbst in Freiheit ergreife, ist abwegig, weil sie die Zusammenhänge auflöst, in denen ich schon immer stehe."[5]

Schulz analysiert in einem eigenen Kapitel diese Problemstellung[6]: Zunächst kritisiert Schulz den undialektischen Ansatz der traditionellen Ethik, insbesondere Kants, begründet die

---

Vermittlung", wie bereits dargelegt und im Kapitel "Dialektik des Engagements" ausführlicher zu bestimmen ist, letztlich in der von ihm selbst bestimmten "Geschehensdialektik" entscheidend;
die Kritik Blochs an Hegels "total-dialektische(r) Vermittlung" (sh. dieses Kapitel) dürfte, wie noch zu belegen sein wird, in vollem Umfang auf Schulz zutreffen

5 (Nachtrag 1.S.) Ernst Bloch, Tübinger..., a.a.O.,S.185

1 Ernst Bloch, Experimentum Mundi, a.a.O., S.237f

2 PhvW s.752

3 ebd.

4 ebd.

5 ebd. S.71o; Schulz wendet sich gegen Positionen der Philosophie der Subjektivität, insbesondere gegen Kierkegaard, Heidegger und Fichte

6 "Die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit als Grundproblem der Ethik" in: PhvW S,752-78o

Dialektik von Freiheit und Unfreiheit unter Betonung des Vorranges der Freiheit und weist auf die Notwendigkeit einer u n d o g m a t i s c h e n Betrachtung der Freiheitsproblematik in der Gegenwart hin. Den Umschwung von der Metaphysik der Freiheit zur realen Dialektik der Freiheit erläutert Schulz an zwei Beispielen: am Problem der Willensfreiheit unter juristischem Aspekt und am Problem der Aggression in biologischer, sozialpsychologischer und ethischer Sicht. Diese Erläuterungen dienen Schulz zur Schematisierung des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft.

Die Thematisierung der Schulzschen Positionen wird hier begrenzt auf die für eine Fundierung des ethischen Engagements relevanten Gesichtspunkte.

Schulz kritisiert den undialektischen Ansatz der traditionellen Ethik, insbesondere Kants, die anstelle der dialektischen Vermittlung der Gegensätze wie beispielsweise dem zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Freiheit und Unfreiheit sich für einen der Gegensätze entschied und damit den anderen Gegensatz abwertete. Kants "Scheidung des mundus intelligibilis vom mundus sensibilis besagt, daß die Ethik es nur mit der praktischen Vernunft,die ganz und gar nicht empirisch-pragmatisch ist, zu tun hat."[1]

Diese Scheidung hat sich bis in die Gegenwart unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung "verhängnisvoll ausgewirkt": die bewußte Trennung der moralischen Welt von der der Erscheinungen bedeutet, so Schulz:

> "ich kann zwischen zwei d i a m e t r a l e n S t a n d p u n k t e n hin- und herwechseln, nämlich der Behauptung: als moralisches Wesen bin ich ganz und gar frei, absolut und eindeutig verantwortlich, und der Behauptung: als zugehörig zur Erscheinungswelt bin ich ganz und gar unfrei und daher nicht verantwortlich."[2]

Diese "Scheidung" ist nach Schulz nach wie vor in gegenwärtigen Theorien, wie beispielsweise in der biologisch orientierten Verhaltensforschung und der Milieutheorie wirksam, denn die Frage nach der Verantwortung bzw. dem G r a d der Verantwortlichkeit wird gleichermaßen "übersprungen".

Schulz:

> "Es ist angesichts der von Kant heraufgeführten Situation

---

1 PhvW S. 752f
2 ebd. S. 753

> erfordert, den Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit dialektisch zu vermitteln."[1]

Dialektische Vermittlung ist nach Schulz jedoch nicht gleichbedeutend mit Verzicht auf den Primat der Freiheit:

> "Dieser Vorrang ist nicht zu beweisen, weil Freiheit selbst nicht demonstrierbar ist. Jedoch ist es möglich, daß der einzelne sich den Vorrang der Freiheit durch eigene Selbsterfahrung vor Augen bringt und diese Selbsterfahrung sodann in einer einfachen Reflexion ausdrücklich macht."[2]

In Fichtes Reflexionsargument, der Rückbezüglichkeit des Ich auf sich selbst und auf ein Nicht- Ich[3] sieht Schulz den "Vorrang des Ich als eines Selbstverhältnisses" gegeben. Nach Schulz ist es jedoch entscheidend und notwendig,

> "daß man es (das Ich, H.A.) in den L e b e n s z u s a m m e n h a n g, aus dem es stammt, z u r ü c k v e r s e t z t. Dies Argument muß als Schlüssel für die Deutung von konkreten Phänomenen benutzt werden, und zwar gerade von solchen Phänomenen, in denen die Freiheit an ihre reale Grenze gelangt."[4]

Schulz sieht es als erwiesen an, "daß Freiheits- und Verantwortungsbewußtsein in ihrer alltäglichen Form die Lebensgrundlage sind."[5]
Auf die Gegenwart bezogen konstatiert Schulz ein Interesse der Menschen vorwiegend an "A u s l e g u n g e n d e s L e b e n s b e w u ß t s e i n s."[6] Diese Orientierung hat dazu geführt, daß Freiheit und Unfreiheit nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze betrachtet werden, sondern daß das Handlungsbewußtsein des gegenwärtigen Menschen sowohl vom Wissen um die Determiniertheit als auch vom Wissen um die Freiheit bestimmt ist.

Schulz gelangt zu der "Einsicht", daß es darauf ankommt,

> "die Legitimität der offenen, abstrakt- theoretisch gar nicht zu schließenden D i a l e k t i k von Freiheit und Unfreiheit anzuerkennen und sie als den anthropologischen Horizont einer Ethik anzusetzen, die den Menschen immer mehr zur Freiheit verhelfen will."[7]

Schulz versucht den "Umschwung von der Metaphysik der Freiheit zur realen Dialektik der Freiheit" bzw. die Notwendig-

---

1 PhvW S.753
2 ebd.
3 Schulz bezieht sich auf den 3.Grundsatz der "Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794
4 PhvW S.754
5 ebd. S.755
6 ebd.
7 ebd. S.756

keit dieses "Umschwungs" exemplarisch an der Entwicklung der Rechtswissenschaft und der Aggressionsforschung zu belegen. Bedeutsamer für eine Theorie des ethischen Engagements sind m.E. jedoch Schulz' Ausführungen zum Problem der Freiheit in seiner Analyse der gegenwärtigen ethischen Grundeinstellungen.[1] Diese ethischen Grundeinstellungen sind "a l l g e m e i n wirksam" und durch den "Abbau der traditionellen Ethik" charakterisiert. Da sich hinter diesem Abbau ein neues ethisches Bewußtsein verbergen könnte, ist eine Analyse dieser Einstellungen bedeutsam.[2]

Schulz bewußt "exoterisches" Vorgehen konstatiert folgende, zwar differierende, grundsätzliche Möglichkeiten der Bestimmung von Freiheit:

1. Freiheit als Negation von Zwang
2. Freiheit als rationales Entscheidenkönnen.

Zu 1: Für Schulz steht außer Zweifel, "daß M a r x der Initiator dieser gegenwärtigen Bestimmung ist", daß die Ursprünge dieses Ansatzes sich jedoch im "Ideengut der französischen Revolution, der Aufklärung und der frühen idealistischen Philosophie" finden.[3] Für diese Bestimmung der Freiheit ist "das Streben nach Autonomie, modern formuliert: nach E m a n z i p i e r t h e i t maßgebend". Dieses Verständnis von Freiheit ist auf Fichte zurückzuführen:

> "Freiheit ist Gegenbegriff zum Bestehenden als dem Fixen, dem Geronnenen, das als Manifestes bereits ein eindeutiges Negativum darstellt. Positiv ist Freiheit ein 'Sich-selbst- Machen'. Als solches konstituiert sie sich als die Möglichkeit der S e l b s t r e f l e x i o n, die ihrerseits gar nicht inhaltlich zu bestimmen ist, weil ihr Inhalt nur ihr Interesse an sich selbst als Freiheit ist."[4]

Diese Fichtesche Bestimmung der Freiheit gelangt nach Schulz in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, bei Horkheimer, Adorno und Habermas zur Geltung und wird durch sie "im Bewußtsein der Intellektuellen gegenwärtig zurAnerkennung gebracht."[5]

Für Habermas, so Schulz, ist "Freiheit als Selbständigkeit der Sinn und das Ziel aller Ethik (.). Habermas setzt das

---

1 PhvW S.647-654
2 ebd. S.647
3 ebd. S.648
4 ebd.
5 ebd. S.649

Gute in bezug zu dem Interesse an der Emanzipation." Schulz zitiert die seines Erachtens entscheidende Stelle aus Habermas'"Erkenntnis und Interesse":

> "Das Interesse an Selbsterhaltung kann nicht unversehens auf die Reproduktion des Lebens der Gattung abzielen, weil diese Gattung unter den Existenzbedingungen für Kultur das, was ihr als Leben gilt, selber erst interpretieren muß. Diese Interpretationen wiederum richten sich nach Ideen des guten Lebens. Das 'Gute' ist dabei weder Konvention noch Wesenheit, es wird phantasiert, aber es muß so genau phantasiert sein, daß es ein zugrundeliegendes Interesse trifft und artikuliert: eben das Interesse an dem Maß Emanzipation, das historisch, unter den gegebenen wie unter den manipulierbaren Bedingungen, objektiv möglich ist."[1]

Nach Schulz bedeutet Emanzipation für Habermas

> "Aufhebung von Zwang jeglicher Art. (Denn:) Habermas sieht den Sinn kritischer Sozialwissenschaft in Anlehnung an Freud darin, gefrorene, dogmatisch gewordene Satzungen, die hintergründig zwanghaft wirken, weil sie nicht durchschaut werden, aufzulösen."[2]

Im Gegensatz zu Habermas, für den, so Schulz, die Bewältigung der Zukunft zentral ist, somit die Negation von jeglichem Zwang nicht die Möglichkeit ausschließt, praktikable und wirksame Konzepte dieser Bewältigung zu entwickeln, hat Adorno den Freiheitsbegriff -Freiheit als Negation von Zwang-, so Schulz, radikalisiert. Diese Radikalisierung gelangt in der "Negativen Dialektik" zur Geltung. Negative Dialektik, das heißt Orientierung am Vorgegebenen als dem zu Negierenden. Adorno:

> "Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt. Zu ihr

---

1 Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt M. 1968, S.35o; zit.n.PhvW S.649

2 Schulz verweist auf, aber zitiert nicht die entsprechende Stelle. Habermas: "Eine kritische Sozialwissenschaft wird ... prüfen, wann die theoretischen Aussagen invariante Gesetzmäßigkeiten des sozialen Handelns überhaupt(!) und wann sie ideologisch festgefrorene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse erfassen. Soweit das der Fall ist(!), rechnet die I d e o l o g i e k r i t i k, ebenso übrigens wie die P s y c h o a n a l y s e, damit, daß die Information über Gesetzeszusammenhänge im Bewußtsein der Betroffenen selber einen Vorgang der Reflexion auslöst; dadurch kann die Stufe unreflektierten Bewußtseins, die zu den Ausgangsbedingungen solcher Gesetze gehört, verändert werden. Ein kritisch vermitteltes Gesetzeswissen kann auf diesem Wege das Gesetz selbst durch Reflexion zwar nicht außer Geltung, aber außer Anwendung bringen."
Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse. - hier zit.n.folgender Ausgabe: In: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Frankfurt M. 1968, 7.Aufl.1974, S.158f; PhvW S.649

> treibt den Gedanken seine unvermeidliche Insuffizienz, seine Schuld an dem, was er denkt."[1]

Schulz konzediert der "Negativen Dialektik" Adornos einen "bestimmten moralischen Charakter", zählt Adorno "zu den heute maßgeblichen Denkern, die es noch fertig bringen, moralisch zu protestieren und anzuklagen." Dieser Protest resultiert, so Schulz, aus dem Wissen, "daß das L e i d e n zu verhindern sei, und dazu bedarf es keiner positiven Ideale."[2] Adorno:

> "Wir können (.) den Wahnsinn wahrnehmen, der darin besteht, daß eine Menschheit, deren technische Mittel ausreichen würden, heute bereits die Welt zu einem Paradies zu machen, in dem kein Kind und keine alte Frau in der ganzen Welt an irgendeiner Stelle mehr zu hungern brauchten, daß eine solche Welt wahrscheinlich den größten Teil ihres Sozialprodukts in die Herstellung von Vernichtungsmitteln steckt. Um diesen Wahnsinn zu durchbrechen, braucht man weder eine abstrakte Idee noch ein politisches Leitbild von der Gesellschaft. Keineswegs schrecke ich vom Vorwurf des Negativismus zurück. Das Positive liegt heute darin, zu versuchen, so gut es in unserer Kraft steht, dem Negativen, dem Zustand der drohenden, realen und dem der schon verwirklichten geistigen Entmenschlichung, doch das Ende zu bereiten."[3]

Ist also, nach Auffassung Adornos, eine Gesellschaft als Ganzes, als kapitalistische verderbt,[4] so ist es moralisch erfordert, sich gegen sie zu stellen. Freiheit, so Adorno,

---

1 Theodor W.Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt M.1966, S.15, zit.n.PhvW S.649
Nach Andreas von Weiss wendet sich Adornos Definition der Dialektik "gegen eine Ontologie, die sich anmaßt, die Realität in Begriffe zu fassen". Sie kennt nicht den ontologisch befriedigenden Ausklang in der Synthese, sie ist vielmehr als Dialektik ein Nachweis der Nichtidentität... Seine Dialektik ist nicht affirmativ, sondern kritisch-offen, d.h., sie folgt methodisch dem Weg des kontinuierlichen Seinsprozesses..."
Ders., Neomarxismus, a.a.O., S.43

2 PhvW S.65o

3 Theodor W.Adorno, Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. In: Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung. 17.Bd., Bad Homburg 1968, S.184, zit.n.PhvW S.65o

4 Schulz weist darauf hin, daß Adorno sich in seiner Argumentation in der Tradition der Marxschen Gesellschaftskritik befindet; vgl. Adorno, a.a.O., S.228
Schulz verweist auf das "Schwanken" bei Marx: einerseits die Feststellung Marxens, daß die Ökonomie die Situation der Menschen bedingt, andererseits sein Bestreben, diese ökonomische Bedingtheit, gemäß der Erkenntnis, daß der Mensch frei u n d zugleich bedingt sei, zu ändern. Schulz bewertet dieses "Schwanken" positiv, denn "das einseitige Herausstellen der Macht der Verhältnisse ist ebenso verfehlt, wie das einseitige Betonen der Macht des Menschen". PhvW S.562

"ist einzig in bestimmter Negation zu fassen,gemäß der konkreten Gestalt der Unfreiheit."[1]

Die moralische Integrität Habermas' und Adornos ist für Schulz unbestritten. Schulz kritisiert jedoch "das grundsätzliche Nichtfestgelegtsein und die Inhaltlosigkeit der negativen Dialektik", denn dieser Dialektik entspricht letztlich nur eine "I m p u l s" - Ethik, das heißt,

> "die heute allein mögliche Moral (muß) auf den I m p u l s zurückgeführt werden, der jeweilig und konkret die Negation demonstriert: es soll nicht gefoltert werden, es soll keine Konzentrationslager geben."[2]

Für Schulz ist entscheidend, daß sich die Negative Dialektik der Positivität verweigert, daß sie das

> "Gesetz des Handelns aus der Hand (gibt). Die Möglichkeit eines konkreten auf die Zukunft hin ausgerichteten Handelns ist von vornherein ausgeklammert. Es gibt hier keinen Ansatz für das Bewußtsein der Verantwortung. Bereits das Wort 'Verantwortung' wird vermieden. Es klingt 'moralisch', d.h., es hat Forderungscharakter und dieser ist eben als solcher negativ."[3]

Für Schulz gehört zu jeder philosophischen Ethik der Appell, "sei er direkt oder indirekt" und erachtet es als "eine wesentliche Aufgabe der Ethik", diese Meinung "gegen bestimmte Ausprägungen des Zeitgeistes zu propagieren."[4]

Schulz konzediert der Negativen Dialektik und ihren Vertretern einen hohen moralischen Rang, bestätigt die Wirksamkeit ihrer Theorien, die in den Protestaktionen der Intellektuellen zur Geltung gekommen sind und denen Schulz selbst eine positive Bedeutung beimißt. Unverständlich und widersprüchlich ist es daher, den Vertretern der Negativen Dialektik ein auf Zukunft bezogenes Handeln, jeglichen "Ansatz für das Bewußtsein der Verantwortung" abzusprechen. Schulz scheint die Möglichkeit auszuschließen, daß Verantwortung nicht nur gelehrt, sondern auch internalisiert werden kann.

---

1 Adorno, a.a.O., S.228, zit.n.PhvW S.65o
Für die Umwandlung der anfänglich noch positiven Dialektik Adornos sind drei geschichtliche Ereignisse maßgebend:
1. das Nichteintreten der von Marx prognostizierten Revolution im Westen,Adorno, a.a.O., S.2o3
2. die nichtgelungene Revolution im Osten, ebd.S.314
3. die Manifestation des radikal Bösen in Auschwitz

2 PhvW S.649
3 ebd. S.65o
4 ebd. S.633

Zu 2: Freiheit als rationales Entscheidenkönnen

Die Grundvoraussetzung dieses Ansatzes ist, so Schulz, die

> "Einsicht in die Unabwendbarkeit unserer durch V e r w i s s e n s c h a f t l i c h u n g und Technisierung durchgängig bestimmten Entwicklung. Auf diese Entwicklung haben wir uns einzustellen."[1]

Nach Schulz ist Verwissenschaftlichung- daran sei in diesem Kontext erinnert -

> "durch ein Zweifaches charakterisiert, einmal durch die Aufhebung des unmittelbaren Gegenstandsbezuges zugunsten der Konstitution der Wissenschaft als Forschung und sodann durch den pragmatisch- technologischen Bezug, dessen Folge die radikale Umgestaltung unserer Lebenswelt ist. Beide Bestimmungen hängen aufs engste zusammen."[2]

Die Konzepte, die aus diesem Ansatz entwickelt werden, differieren, weisen jedoch nach Schulz letztlich eine Gemeinsamkeit auf: es geht um den Ausgleich des Widerspruchs, der aus dem Fortschreiten der Technik und demZurückbleiben des Menschen hinter diesem Entwicklungsstand der Technik resultiert[3]: durch die Steigerung der Rationalität, durch die Ausweitung und Anerkennung der Rationalität als dem maßgebenden Prinzip des Verhaltens der Menschen und ihrer zwischenmenschlichen Bezüge.

Schulz: "Rationalität ist ihrem Sinn nach (.) als eine spezifische Gestalt der Freiheit zu verstehen"[4], und "Freiheit bedeutet,..., nicht festgelegt sein."[5]

Die dieser Bestimmung immanente Offenheit erfordert die Notwendigkeit des "Handeln können". "Handeln können" besagt,

---

1 PhvW S.652
2 ebd. S.15
3 Schulz zitiert Theodor Geiger: "Die objektive Zivilisation ist der subjektiven vorausgeeilt und davongelaufen. Gemessen an ihrer objektiven Kultur und Zivilisation sind die Menschen gesellschaftliche Schwachköpfe. Es geht darum, die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen auf jene Stufe zu heben, die dem Aufbau seiner Gesellschaft entspricht." Ders., Demokratie ohne Dogma? München 1963, S.35ff; zit. n. PhvW S.652
Zum Wirklichkeitsbegriff Geigers, zur Problematik seiner Aussagen hinsichtlich der sich dahinter verbergenden Herrschaftsansprüche seitens einer empirisch- objektiv vorgehenden Wissenschaft, der diesen Ansprüchen immanenten Arroganz etc. vgl. Jochen Schmauch, Die Ideologie der Entideologisierten. In: ders., Herrschen oder Helfen. Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Freiburg, 1.Aufl. 1967, S.193-219
4 PhvW S.652
5 ebd. S.653

"die Fähigkeit haben, pragmatisch planbare Inhalte zu beurteilen und zwischen ihnen zu unterscheiden".[1] Diese Fähigkeit kann erlernt werden, erfordert jedoch die Orientierung an "neuen Lernzielen".

Unter dem Gesichtspunkt einer Fundierung des Engagements - dies sei ausdrücklich betont - ist m.E. der Bestimmung dieser "neuen Lernziele" und ihrer Implikationen verstärkt Bedeutung beizumessen. Daher werden die von Schulz in diesem Kontext referierten Thesen Hartmut von Hentigs wiederholt:

> "1. Wir müssen lernen, in Modellen zu denken, das heißt in allgemeinen Strukturen, in Hypothesen und Utopien, die uns von den Gegebenheiten distanzieren. Dies ist die eine Seite des wissenschaftlichen Verfahrens.
> 2. Wir müssen lernen,in Alternativen zu denken, also in Vorstellungen, die durch die andere Seite der Wissenschaft, die Verifikation fordert, ergänzt werden.
> 3. Wir müssen in Optionen denken lernen und damit vor allem in Prioritäten; das heißt, wir müssen lernen, uns Ziele zu setzen; denn man kann keine Optionen ohne vorherige Zielsetzung und Projektion treffen.
> 4. Wir müssen lernen, in Prozessen zu denken, also Entscheidungen zu fällen und sie gegebenenfalls auch wieder aufzuheben. Wo lernt man eigentlich, sich zurückzunehmen?"[2]

Schulz gelangt zu der Schlußfolgerung, daß die hier diskutierten Bestimmungen der Freiheit: "Freiheit als Negation von Zwang" und "Freiheit als rationales Entscheidenkönnen" als die gegenwärtig bestimmenden Grundrichtungen eingeschätzt werden müssen, insbesondere unter dem - ethisch relevanten - Gesichtspunkt, daß sich hinter diesen Richtungen ein "neues ethisches Bewußtsein" verbirgt.

Die 2. Richtung, "Freiheit als rationales Entscheidenkönnen", ist - so Schulz - von "einem außerordentlichen Ideologieverdacht g e g e n d i e h u m a n i s t i s c h e T r a-

---

1 PhvW S.653

2 Hartmut von Hentig, in: Mögliche und wünschbare Zukünfte. Bergedorfer Gespräche, 31.Tagung 1968, S.47; zit.n. PhvW S.654;
die Subsumierung der Ideen v. Hentigs unter "Freiheit als rationales Entscheidenkönnen" entspricht nicht den inzwischen von v. Hentig vertretenen Positionen: v.Hentig fügt der Logik des Verstandes die des Herzens hinzu, ist interessiert an einer optimalen Humanisierung der Schule; mitentscheidend für diese Entwicklung ist seine Begegnung mit Ivan Illich und der Pädagogik Paulo Freires; vgl. hierzu: H. v.Hentig, Cuernavaca oder Alternativen zur Schule? Stuttgart- München 1971; ders., Was ist eine humane Schule? München 1976;

d i t i o n b e s t i m m t."[1] Dieser Ideologieverdacht ist erklär- und verstehbar angesichts der in der Tradition bestimmenden Positivität von Werten, die letztlich jedoch aus der Perspektive Unterprivilegierter keine Veränderung bewirkten, im Gegenteil: zur Verschleierung unmenschlicher Situationen, zur Legitimierung unmenschlicher Herrschaft beigetragen haben.[2]

Schulz' Bestimmung der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit, wie der a.a.O. erörterten Problematik der Freiheit vermag letztlich nicht zu überzeugen. Schulz ist zuzustimmen, wenn er konstatiert, daß der Begriff der Freiheit einer der umstrittensten und vieldeutigsten Begriffe, seine Abgrenzung problematisch ist. Mit Bloch ist zu sagen: "Je größer die Worte, desto eher kann sich Fremdes in ihnen verstecken. Dies ist besonders mit Freiheit, mit Ordnung der Fall, wobei jeder oft das Seine denkt."[3]

Schulz' Versuch, Freiheit und Unfreiheit unter dem nicht beweisbaren, weil nicht demonstrierbaren Primat der Freiheit dialektisch zu vermitteln, läßt m.E. jedoch, insbesondere aus der Perspektive der in dieser konkret historischen Situation o b j e k t i v Unfreien[4] die Faktoren außer Acht, da sie nicht allein mit Fichtes Reflexionsargument und dessen Rückversetzung in den Lebenszusammenhang erklärbar und legitimierbar sind.

Eine sich als zeitgemäß verstehende Ethik, die zu entwickeln Schulz für sich in Anspruch nimmt, muß sich m.E. nicht nur der Frage stellen, sondern sich auch daran messen lassen, in wieweit sie selbst dazu beiträgt, die Dialektik von subjektiven und objektiven Faktoren zu erklären, die Bedingungen existierender und sich abzeichnender Unfreiheiten in der je spezifisch historischen Situation zu analysieren, in wieweit sie letztlich - in Kooperation mit anderen relevanten Wissen-

---

1 PhvW S.661

2 vgl. u.a. die Feststellung Franz Overbecks, "daß die Geschichte des Christentums die beste Schule des Atheismus sei." Zit.n. Joachim Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek 1968/69,S.17; daß eine sich als ideologiefrei verstehende Wissenschaft ebenso dieser Gefahr unterliegen kann, ist offensichtlich; vgl. Jochen Schmauch, a.a.O.;

3 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt M. 1959, 1.Aufl.1973, S.614

4 vgl. beispielsweise Darcy Ribeiros Ausführungen über den gegenwärtig in lateinamerikanischen Ländern stattfindenden Geno- und Ethnozid u. dessen sog. Legitimation; ders., a.a.O.

schaften - ihren Beitrag zur Behebung existierender Unfreiheiten zu leisten vermag.
Schulz' Betonung des Kantschen Imperativs, der - so Schulz - über alle zeitlichen und geographischen Unterschiede d a s K r i t e r i u m der Universalität in Anspruch nehmen kann - der Mensch ist niemals Mittel, sondern Zweck an sich selbst - verdeutlicht dieses Unbehagen: denn dieser Imperativ kann, wie bereits Hegel feststellte, nur gelten in der Beziehung zwischen Freien, jedoch nicht in der zwischen Freien und Unfreien.
Schulz lehnt ausdrücklich den der Kantschen Ethik immanenten d i a m e t r a l e n und nicht vermittelbaren Gegensatz zwischen dem mundus intelligibilis und dem mundus sensibilis ab und beurteilt die bis in die Gegenwart reichenden Auswirkungen dieser Zweiteilung als verhängnisvoll, da die aus ethischen Gründen, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung, notwendige Vermittlung in gleicher Weise von den gegenwärtig relevanten Wissenschaften weitgehend ausgeklammert bleibt.
Schulz muß sich m.E. der Frage stellen, ob nicht in seiner Bestimmung der Dialektik der Wirklichkeit als G e s c h e h e n s d i a l e k t i k, die angesichts der in diesem Kontext zur Disposition stehenden Frage nach der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit keinen Orientierungspunkt außer dem des nicht beweisbaren Primats der Freiheit vor der Unfreiheit ausweist, ebenso die Gefahr begründet liegt, trotz seiner Absage an eine Setzung des Ichs als das ausschließliche und entscheidende 'Moment' der Bestimmung des Kriteriums der Freiheit, die o b j e k t i v e n, wenngleich von Menschen gemachten und von ihnen zu verantwortenden Bedingungen der Freiheit zu unterschätzen bzw. abzuwerten. Diese Vermutung wird verstärkt angesichts des bei Schulz durchgängigen Versuchs der V e r m i t t l u n g, denn letztlich und insbesondere dann, wenn aus ethischen Gründen eine N i c h t - Vermittlung gefordert wäre, ist alles und jedes "vermittelt", werden die Widersprüche nicht aufgelöst, jedoch die ihnen immanente mögliche vorwärtstreibende Kraft sozusagen in der Vermittlung "gebunden", gleichsam "neutralisiert". Eine Problematisierung der Vermittlung, im Sinne einer "Vermittlung der Vermittlung", findet sich nicht bei Schulz.

Die Reduzierung der der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit immanenten Widersprüche auf die Kategorie der Vermittlung ist angesichtsdes Schulzschen Beharrens auf der Feststellung der "Unausrottbarkeit des Bösen" und seiner Begründung des ethischen Engagements als Kampf gegen das Böse suspekt.Seine Erörterung dieser Problematik unter dem intendierten Gesichtspunkt einer Fundierung des ethischen Engagements bleibt eigentümlich 'linear', formal, hinterläßt trotz aller Propagierung der Verantwortung den Eindruck einer ausschließlich a k a d e m i s c h e n Abhandlung.[1] Das für das Engagement bestimmende 'Moment der Parteilichkeit' wird ausgeklammert. Engagement ist jedoch ohne Parteinahme, bei aller Problematik dieses Begriffs, nicht denkbar - mit den Worten Adornos:

> "Ich glaube (.), daß zum Kampf gegen die Barbarei oder zu ihrer Abschaffung ein Moment der Empörung gehört, dem man, wenn man von dem formalen Begriff der Humanität ausgeht, selber Barbarei vorwerfen kann..."[2]

Die Frage ist weiterhin, ob eine Bestimmung der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit hinreichend ist, wenn sie auf eine Bestimmung des Substantiellen gerade angesichts einer "Geschehensdialektik" verzichtet. Ernst Bloch:

---

1 Verständlich werden Schulz' Ausführungen, nicht nur in diesem Kapitel, sondern insgesamt, wenn sie auf dem Hintergrund der Beschreibung eines Prozesses, wie er im Begriff der "Geschehensdialektik" ausdrücklich ist, interpretiert werden.
Schulz' Ausführungen erinnern an Norbert Elias' Analyse des Prozesses der Zivilisation, auf die sich Schulz nicht beruft, sondern lediglich zum Beleg des geschichtlich allgemeinen Bösen ein Beispiel heranzieht (PhvW S.785).
Nach Elias hat dieser Prozeß den Charakter der Zwangsläufigkeit; er entwickelt eine Eigengesetzlichkeit, der eine Ordnung eigen ist, 'die zwingender und stärker ist, als Wille und Vernunft der einzelnen Menschen, die sie bilden." Elias' Beschreibungen dieses Prozesses, dessen Motor die Verflechtungsordnung der Menschen untereinander ist, sind in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: im Hinblick auf eine Bestimmung der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit; im Blick auf die für Schulz zentralen Kategorien "Ordnung", "Rationalität", "Handlung", nicht zuletzt "Vermittlung" - die Analogien sind offensichtlich -, für eine Theorie des Engagements insgesamt. Aus diesen Gründen werden eine Schematisierung dieses Prozesses und eine Zusammenfassung von Elias' Prognosen über die weitere Entwicklung in Anlage 3 beigefügt.
Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bern 1969, Frankfurt M., 2. Aufl.1977- Zitat S.314

2 Theodor W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit, a.a.O., S.123

> "Wesenhaft lebt in Freiheit die Opposition gegen ein ohne Zustimmung vorgeordnetes, gegen das die Abhängigen überkommende, ihnen überkommene Schicksal. Wesenhaft wirkt in Freiheit der Gegenzug des subjektiven Faktors gegen jene Notwendigkeit, woran die Menschen ohne Willen, wider Willen und jedenfalls ohne Begriff angeschlossen sind. Der subjektive Faktor braucht keiner des Individuums zu sein, er ist sicherer einer der Gemeinschaft, welche in corpore unterdrückt ist, und in corpore, ihre Individuen mitbefreiend, gegen Unterdrückung aufsteht."[1]

Die Notwendigkeit der Bestimmung des Substantiellen der Freiheit resultiert aus der Erfahrung des Mißbrauchs dieses Begriffs, sie resultiert ebenso aus der Erfahrung, daß eine Erörterung des B e g r i f f s der Freiheit nicht identisch ist mit den r e a l e n Kämpfen um die Freiheit.[2]

Ernst Bloch:

> "Freiheit bewährt sich seit alters nur dort, wo man für sie kämpft,und nicht, wo sie Liegen und Besitzen heißt... Verantwortung dafür, daß Anschläge gegen Freiheit und ihr Recht nicht durchgehen, hängt ganz besonders mit rebellischer Antwort und ihren aktiven Folgen zusammen..."[3]

In diesem Kontext können die für eine Theorie des Engagements wesentlichen Problemstellungen nur angedeutet werden.

Zu diesen wesentlichen Problemstellungen gehören weiterhin:

- die Frage nach den Bedingungen der Wirklichkeit von Freiheit
- die Frage nach der Toleranz, ihrer Notwendigkeit, Funktion und ihren Grenzen
- die Frage nach der Notwendigkeit des Konsensus und des Kompromisses, und nicht zuletzt
- die Frage nach den zu entwickelnden Strategien.

---

1 Ernst Bloch, Sokratische Frage nach Freiheit und Ordnung, unter Berücksichtigung von 'Utopia' und 'Civitas solis'. In: ders., Das Prinzip Hoffnung, a.a.O. S.616

2 Max Horkheimer: "Die Erörterung des Begriffs der Freiheit in der Geschichte der Freiheit unterscheidet sich drastisch von den Kämpfen der wirklichen Geschichte, in denen es um Freiheit ging... Das Ziel der wirklichen Kämpfe besteht in der Ausweitung oder Verteidigung der Grenzen, sei es der geographischen, der des Budgets oder der gesellschaftlichen Vorschriften... Wo immer in der Wirklichkeit es um Freiheit geht, ist die des Handelns, der Bewegung, der vielen Möglichkeiten gemeint." Max Horkheimer, Zum Begriff der Freiheit (1962), In: ders., Sozialphilosophische Studien. a.a.O., S.109, 111

3 Ernst Bloch, Stufen und Grenzen der Verantwortung (1962), In: ders., Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik. Frankfurt M. 1968, 3.Aufl. 1971, S.67; vgl. Noam Chomsky, Über die Veränderung der Welt. In: ders., Über Erkenntnis und Freiheit. Vorlesungen zu Ehren von Bertrand Russel. Frankfurt M., 1.Aufl. 1973, S.62-121

3.2.4 Ethisches Engagement als Handeln gegen das Böse[1]

E t h i s c h relevant ist die Frage nach dem Bösen und der Einordnung des Bösen als Gegensatz zum Guten für Schulz insofern, als es darum geht, "konkrete Einsatzmöglichkeiten des ethischen Handelns gegen das Böse herauszustellen."[2]

Die Aufgabe der Ethik, die Vermittlung zur Ordnung

> "richtet sich an mich als einzelnen, aber als einzelnen unter anderen. Mit diesen habe ich mich - meinen Egoismus zurückstellend - zu vereinigen, wobei ich die anderen ebenso zur Ordnung vermittle, wie ich durch sie zur Ordnung vermittelt werde. Die Ordnung selbst und als solche bezeichnen wir als das G u t e. Das Gute ist das Verbindende und Vereinende und als solches das Haltgewährende."[3]

Schulz setzt also eine Identität von Gutem und Ordnung. Diese Setzung resultiert aus der Erkenntnis der D i a l e k t i k der Wirklichkeit, der dieser Wirklichkeit immanenten Dialektik von Subjekt und Objekt, ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Vermittlung. Aus diesem Sachverhalt leitet Schulz die "Grundaufgabe" des Menschen ab, "diese Wirklichkeit, soweit er es vermag, optimal zu gestalten."[4]

"Grundbegriff" dieser Vermittlung ist "eben das Gute als der I n b e g r i f f m ö g l i c h e r u n d w i r k l i c h e r O r d n u n g."[5]

Dieser Setzung der Identität von Gutem und Ordnung entspricht die Bestimmung des Guten als H a n d l u n g s p r i n z i p. Ordnungen, geschichtlich bedingt, jedoch nie abgeschlossen, bedürfen dieses Prinzips, weil es "nie vollkommen realisierbar ist".[6] Eine Aktualisierung dieses Prinzips ist nur in der je spezifischen konkret historischen Situation möglich, denn wir handeln "nie im allgemeinen gut, sondern immer nur im konkreten."[7]

Es geht darum,

> "sich klar zu machen, daß der Wille zum Guten als der Wille zur Ordnung überhaupt die Grundvoraussetzung einer jeden ethisch relevanten Handlung ist."[8]

---

1 Wiederholungen sind unvermeidlich, da zur Verdeutlichung unerläßlich.
2 PhvW S.722
3 ebd. S.727
4 ebd. S.729
5 ebd.
6 ebd.
7 ebd. S.730
8 ebd.

Schulz konstatiert ein Paradoxon: einerseits die Tatsache der Unausrottbarkeit des Bösen, andererseits das Erfordernis, gerade wegen dieser Unausrottbarkeit des Bösen ethisch handeln zu müssen mit dem Ziel einer Optimierung des menschlichen Zusammenlebens.[1] Die Anerkennung der Unaufhebbarkeit des Bösen, seiner Nichtergründbarkeit, seiner Nichterklärbarkeit ist somit Voraussetzung des "Kampfes" gegen das Böse. Ebenso das Erfordernis, sich gegen die Illusion zu wenden,

> "daß eines Tages der Mensch, emanzipiert, mündig und sich selbst reflektierend, nur noch von der Vernunft gesteuert wird, jenseits von Gut und Böse."[2]

Schulz gelangt angesichts des konstatierten Paradoxons zu seiner Bestimmung des kategorischen Imperativs:

> "W i r h a b e n z u h a n d e l n, a l s o b a l l e s n u r a n u n s l ä g e."[3]

Auf einige Widersprüche der Schulzschen Argumentation sei in diesem Kontext hingewiesen: Einerseits bestimmt Schulz Ordnung als Offenheit, als gestaltungsfähig, damit veränderbar; andererseits wird die Ordnung als das Gute an sich bestimmt. Widersprüchlich argumentiert Schulz angesichts der wiederholten Hinweise darauf, daß kein Begriff, wie beispielsweise der der Rationalität, für sich gesetzt werden kann, "an sich" existiert, denn eine solche Setzung widerspricht seinem dialektischen Ansatz. Auf diese Zweideutigkeit ist bereits oben hingewiesen worden.

Da Schulz das Gute als das Handlungsprinzip bestimmt, die Zweideutigkeit des Guten jedoch nicht thematisiert, ist es m.E. erforderlich, das "Gute des Guten", damit das "Gute der Ordnung" in der je spezifischen, konkreten Situation zu analysieren. Schulz ist sich dieser Notwendigkeit insofern bewußt, als er sagt, daß die Menschen "nie im allgemeinen gut, sondern immer nur im konkreten gut handeln können."[4]

---

1 PhvW S.699
2 ebd. S.720
3 ebd. S.608; den Schulzschen kategorischen Imperativ ernstnehmen, könnte bedeuten, moralischen Rigorismus zu etablieren; exzessiv interpretiert, käme das Akzeptieren dieser Sisyphus- Arbeit einem Masochismus gleich; die Frage nach Betroffenheit und Distanz gewinnt somit an Bedeutung.
4 ebd. S.730

Unter ethischen Gesichtspunkten ist daher ein Verhalten gefordert, welches die hier postulierten, sogenannten nicht mehr hinterfragbaren Aussagen bewußt in Frage stellt, ihre ethische Substanz ausfindig macht und auf dieser Basis Möglichkeiten einer konkreten Veränderung zu entwickeln sucht. Verzicht auf Reflexion, auf Selbstkritik bedeutet Verzicht auf subjektive Gewißheit; subjektive Gewißheit ist jedoch Voraussetzung ethisch motivierten Engagements im Sinne der Schulzschen Implikationen.
Handeln gegen das Böse schließt daher das Handeln gegen eine bestehende Ordnung ein.[1]

3.3 Dialektische Wirklichkeit und Engagement

E t h i s c h e s Engagement ist nach Schulz die der dialektischen Wirklichkeit einzig angemessene Verhaltensweise.[2]
Schulz ist der Überzeugung, "daß mögliche und notwendige Verbesserungen nicht ohne moralisches Engagement in Gang kommen..."[3]
Konstruktive Veränderungen von als verbesserungswürdig erkannten Zuständen und Situationen sind nur möglich in Kenntnis der diese Situation bedingenden Faktoren, Strukturen und Abhängigkeiten, sowie ihrer geschichtlichen Bedingtheit und der Konsequenzen für die Zukunft.
Die Analyse der konkret historischen Situation und die Antizipation ihrer möglichen Entwicklung sind daher die Voraussetzungen für ein Engagement, das durch bewußt ethisch motivierten Einsatz zu einem positiven Trend der Entwicklung beitragen will.
Die Forderung des E t h i s c h e n des Engagements bestimmt sich nach Schulz aus der dialektischen Wirklichkeit selbst, für die der zwischenmenschliche Bezug konstitutiv ist: in dieser Wirklichkeit sind die Menschen miteinander verflochten "in der Weise, daß sie die Verantwortung dafür tragen, daß dies Geschehen von der Vernunft bestimmt werde."[4]

---

1 vgl. Kap.3.2.2 und 3.2.3

2 PhvW S.849
3 ebd. S.491
4 ebd. S.849

Schulz kritisiert an den gegenwärtig dominierenden ethischen Grundeinstellungen die Ausklammerung der Frage der Verantwortung, an den Wissenschaften das Verweisen der Moral in den privaten Bereich, an der "Negativen Dialektik" der Frankfurter Schule die Verweigerung der Positivität, ihr grundsätzliches Nichtfestgelegtsein, ihre Inhaltlosigkeit und die Zurückführung der gegenwärtig allein möglichen Moral auf den Impuls.

Der Dialektik der Wirklichkeit entspricht, insbesondere angesichts des festgestellten ethisch Defizitären, nur ein Engagement, dessen "Wesensmerkmal" die V e r a n t w o r t u n g ist. Diese Verantwortung ist dadurch charakterisiert, daß "ich mich entschliesse, von mir aus in das Geschehen handelnd überhaupt eingreifen zu wollen."[1]

Verantwortung und Vergeschichtlichung müssen vermittelt werden. Sie sind die e n t s c h e i d e n d e n Gesichtspunkte des Handelns.[2] Vergeschichtlichung besagt, so Schulz, die Anerkennung der geschichtlichen Bedingtheit unserer Lage einerseits, das aus dieser Anerkennung resultierende Vermögen, Möglichkeiten zeitgemäßen Denkens und Handelns zu entwickeln, andererseits: Dieses

> "Begreifen der geschichtlichen Bedingtheit vollzieht sich als Akt der V e r g e s c h i c h t l i c h u n g. Vergeschichtlichung ist eine R e f l e x i o n s h a n d l u n g",

in der ich mich entschließe,

> "meiner Situation zu 'entsprechen': Ich orientiere mich von der Vergangenheit her in meiner Gegenwart im Blick auf die Zukunft, wobei es erfordert ist, die vorgegebenen Trends kritisch unter dem Maßstab einer Optimierung der menschlichen Gesamtverhältnisse zu beurteilen. Vergeschichtlichung ist nicht ohne das Bewußtsein der V e r a n t w o r t u n g möglich;..., sie muß die Möglichkeiten bedenken, die dem Zeitalter der Verwissenschaftlichung gemäß in sachlicher Hinsicht von Wissenschaft und Technik vorgegeben werden."[3]

Verantwortung und Vergeschichtlichung sind somit der Verwissenschaftlichung nicht entgegengesetzt, denn die

> "zeitgemäßen Möglichkeiten eines Handelns, das eine allgemeine Optimierung der menschlichen Situation herbeiführen will, können nicht ohne Hilfe der Wissenschaft herausgearbeitet werden, auch wenn der 'Ent-

---

1 PhvW S.852
2 ebd. S.338
3 ebd. S.470

schluß zur ethischen Einstellung' die Dimension der Wissenschaft überschreitet."[1]

Eine Kooperation mit den relevanten Wissenschaften ist somit anzustreben. Geschichtliche Entwicklung muß unter die Idee des Fortschritts gestellt werden. Das Vertrauen in den historischen Prozeß ist kein Kriterium für eine Entwicklung, die die Optimierung des menschlichen Zusammenlebens zur Folge haben kann.
Es bedarf des bewußten moralischen Einsatzes, um jene Rahmenbedingungen zu schaffen, die erst ein sinnvolles Zusammenleben aller Menschen ermöglichen.

3.4 Schulz' Konzept der Verantwortung

Die von Schulz in seiner "Philosophie in der veränderten Welt" unter dem Kriterium der Zeitgemäßheit vorgenommenen Analysen und deren Erkenntnisse dienen als die Basis, auf der das Konzept einer zeitgemäßen Ethik unter dem Primat der Verantwortung entwickelt wird.

3.4.1 Begriffsgeschichtliche 'Anmerkungen'

Schulz erörtert unter diesem 'Titel' die Entstehung des Begriffs Verantwortung, um ihn unter dem Gesichtspunkt der Zeitgemäßheit neu zu bestimmen.
Der ursprüngliche Begriff Verantwortung bezeichnet "ein Geschehen, das wesentlich die Sphäre des einzelnen Individuums überschreitet...Ich bin einem anderen verantwortlich für mein Tun und Lassen, und zwar deswegen, weil dieser andere in irgendeiner Weise ein Recht an mich hat."[2] Diese Bestimmung gelangt im Alten Testament, hier jedoch in der Beziehung des Individuums zu Gott, zur Geltung.
In der Säkularisation tritt eine Wandlung in der Bestimmung des Begriffs ein: "Verantwortung einem anderen gegenüber ist Heteronomie: man handelt nicht aus moralischen Gründen, sondern um dem anderen zu gefallen; Lohn und Strafe sind hier maßgebend (?)."[3]
Das neuzeitliche Denken bewirkt einen weiteren Wandel: der Begriff der Autonomie als Grundbegriff der Ethik, schränkt "die ethische Einstellung auf den moralischen S e l b s t-

---

1 PhvW S.338
2 ebd. S.711
3 ebd.

b e z u g d e s E i n z e l n e n" ein; das bedeutet: "Nicht der Außenbezug des Handelns, sondern die Gesinnung des Handelnden ist entscheidend."[1] Diese Reduktion auf die Gesinnung hat zur Folge, "daß die Bestimmung der Verantwortung, eben weil sie eine 'Bezugskategorie' ist, nicht mehr als ethisch relevant erscheint."[2] Ihre Relevanz zeigt sich in der "Dimension der Äußerlichkeit".

Schulz konstatiert, daß ein angemessenes Verstehen dieses Zusammenhanges den Hinweis auf eine Tendenz des modernen Denkens verlangt:

> "Je mehr im Verlauf der Neuzeit die Ethik Angelegenheit der Innerlichkeit wird, desto mehr muß man für das äußere Dasein Ordnungsbegriffe deklarieren, die das Zusammenleben unter möglichst eindeutige und zureichende Regelbegriffe stellen. Die Bestimmung der L e g a l i t ä t erweist sich als unentbehrlicher Gegenbegriff zur Moralität. 'Verantwortung', vor allem aber 'Verantwortlichkeit', werden nun zu j u r i s t i s c h e n T e r m i n i."[3]

In der Gegenwart reduziert sich die Frage nach der Verantwortung in der Regel auf die Frage nach der Zuständigkeit, das heißt, die Bestimmung der Verantwortung wird "versachlicht". Diese Versachlichung enthält als Nebenprodukt noch einen 'moralischen Beiklang', wie er etwa in dem Ausdruck "man hat für etwas gerade zu stehen" deutlich wird.

Diese Entwicklung des Bedeutungsgehaltes des Begriffs Verantwortung akzeptiert Schulz, "erweitert" jedoch diesen Begriff um eine ethisch entscheidende Komponente:

> "Nur als frei geleistete geht Verantwortung über verrechenbare Zuständigkeit hinaus. Grundsätzlich gesagt: für die ethische Verantwortung gibt es keine Bereiche, die ihr von technologischen Funktionen her einfach vorgegeben werden und in die man nur 'eingewiesen' zu werden braucht. Die ethische Verantwortung muß sich ihre Aufgabenbezirke allererst in Freiheit e r s c h l i e ß e n, auch und gerade dann, wenn sie begreift, daß die Bewältigung dieser Aufgaben zumeist in rein sachlicher Arbeit besteht."[4]

Um zu vermeiden, daß Verantwortung zu einer "Verrechnungskategorie" im Sinne der Zuständigkeit abgleitet, ist die Behauptung des ethischen Selbsteinsatzes und des ethischen Engagements notwendig.

---

1 PhvW S.711
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd. S.712

Selbsteinsatz, das heißt nach Schulz "das Übernehmen der eigenen Verantwortung."[1]
Die Notwendigkeit der eigenen Übernahme der Verantwortung resultiert aus der Erkenntnis, daß die Gestaltung der Zukunft im Sinne einer Optimierung des menschlichen Zusammenlebens nicht auf der Basis der Verrechnung von Verantwortungen erfolgen kann.
Auf dem Hintergrund der für Schulz konstitutiven Funktion des zwischenmenschlichen Bezugs für seine Bestimmung der Wirklichkeit[2] diskutiert Schulz Martin Bubers "Theorie des Dialogs" und die Verantwortungsethik Max Webers.
Schulz bewertet Martin Bubers "Theorie des Dialogs als einen Versuch der Überwindung des Individualismus. Zu kritisieren ist jedoch, daß die sich hier zeigenden Möglichkeiten von Buber "eigentümlich verkürzt" werden:

> "Eine Orientierung am Ich-Du-Bezug bedeutet nicht nur eine Einengung, insofern andere zwischenmenschliche Bezüge, insbesondere die Zusammenhänge in Gruppen und Verbänden des 'Wir', nicht beachtet werden, sondern dieser Bezug wird auch in sich selbst nicht angemessen ausgelegt. Die Ich-Du-Beziehung wird von der Ich-Es-Beziehung und dialektisch abgetrennt... Ebenso wird nicht beachtet, daß der persönliche Bezug seinerseits immer schon weitgehend bestimmt wird durch die Intention beider Partner auf Zusammenhänge hin, die als solche die Sphäre des Persönlichen überhaupt überschreiten..."[3]

Die Anerkennung der Dialektik zwischen Ich, Du und Es bedeutet das positive Herausstellen dieser Verbindung zwischen Person und Sachbezug.

Max Webers Verantwortungsethik ist durch eine Trennung von Wissenschaft und Leben charakterisiert. Der Rationalität der Wissenschaft stellt Weber die Irrationalität der Lebenssphäre gegenüber. "Im Leben gibt es keine allgemeine ethische Verbindlichkeit, sondern nur je persönlich begründete Entscheidungen."[4] Ethische Entscheidungen sind rein dezisionistisch.
Die von Weber betriebene "Entzauberung der Welt" durch Wissenschaft bedeutet gleichzeitig eine Entideologisierung traditio-

---

1 PhvW S.712
2 ebd. S.849
3 ebd. S.714
4 ebd.

neller Wertüberzeugungen. Die Irrationalität der Lebenssphäre ist für Weber gleichbedeutend mit der Unvernünftigkeit der Welt, die ethisch nicht geändert werden kann. Schulz:

> "Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Weber in nicht unerheblichem Maße seinen Teil zum Aufkommen einer Intelligenzschicht beigetragen hat, die nicht ohne einen Einschlag von Überheblichkeit und Pathos die Illusionslosigkeit zum Prinzip erhob."[1]

Illusionslosigkeit bedeutet für Weber nichts anderes als die Anerkenntnis des faktischen Lebens. Moral und Politik sind zwei getrennte Sphären. In der Politik geht es um die Durchsetzung der Macht. Politik ist Realpolitik.

Schulz: "Leidenschaft neben Illusionslosigkeit kennzeichnet Webers Idealbild nicht nur des Politikers, sondern des Menschen schlechthin."[2]

Webers Begriff der Verantwortungsethik ist nach Schulz der "Gegenbegriff gegen die gesamte traditionelle Ethik, insofern diese von dem Glauben getragen ist, daß sittliche und moralische Werte die Wirklichkeit bestimmen."[3]

Gesinnungs- und Verantwortungsethik haben beide von der Irrationalität der Welt auszugehen. Gesinnungsethiker ist "nur derjenige, der bereits grundsätzlich resignierend auf mögliche Erfolge v e r z i c h t e t hat, im Wissen um die Sinnlosigkeit der realen Welt", der Verantwortungsethiker jener, der fasziniert von der politischen Macht, entschlossen ist, "sich auf alles, was zur politischen Macht gehört, einzustellen. Verantwortungsethik bedeutet für Weber also nicht primär, für andere Verantwortung zu übernehmen im Sinne der Vorsorge, sondern Verantwortung betrifft den B e z u g d e r g r o ß e n P e r s ö n l i c h k e i t z u s i c h s e l b s t: der Verantwortungsethiker steht für alle Folgen gerade."[4]

Schulz' Kritik richtet sich gegen das undialektische Denken Webers: "Er übertreibt ständig in reine Extreme und verzerrt die Sachlage zu einer Eindeutigkeit, die es realiter nicht gibt."[5]

Leben und Wissenschaft, Gesinnungs- und Verantwortungsethik

---

1 PhvW S.715
2 ebd.
3 ebd. S.716
4 ebd.
5 ebd. S.717

werden nicht dialektisch vermittelt. Positiv ist, so Schulz, Webers Herausarbeiten der Notwendigkeit eines Einstehens für die Folgen.

Die Aktualisierung des Begriffs der Verantwortung für die Politik verlangt jedoch nach Schulz,

> "die Alternative zwischen reiner Gesinnungsethik und reiner Verantwortungsethik, wie Weber sie aufweist, zu überwinden zugunsten eines Handelns, das um die Bedingtheit der ethischen Möglichkeiten in der Realität weiß und dennoch an der einfachen ethischen Devise festhält, daß es darauf ankommt, in der geschichtlichen Situation die jeweils optimalen Gesamtchancen zu verwirklichen."[1]

3.4.2 "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik"

Die Intention dieses Aufrisses ist es, "möglichst konkret, insbesondere vom politischen und soziologischen Aspekt her, den Chancen ethischen Handelns in der Gegenwart nachzufragen."[2]

Die Voraussetzungen und Grundbegriffe dieses Aufrisses - ethischer Selbsteinsatz aus Freiheit, die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit, Gut und Böse, die Kategorie der Ordnung, die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit...- sind ausführlich in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt worden, sodaß in diesem Zusammenhang der von Schulz unternommene Versuch einer K o n k r e t i s i e r u n g des ethischen Engagements, das heißt, seiner M a x i m e n und I n s t a n z e n, darzulegen sein wird.

3.4.2.1 Ethische Maximen der Gegenwart

Ethische Maximen, als Maximen unseres Handelns sind unter dem Kriterium der Zeitgemäßheit neu zu bestimmen. Dieser Anspruch der Zeitgemäßheit verlangt eine Negativabgrenzung von traditionellen Bestimmungen: ethische Maximen sind weder zu verstehen als Prinzipien, von denen her ethisches Verhalten zu fundieren ist, noch sind sie anzusetzen als allgemeinverbindliche, sozusagen nicht mehr hinterfragbare Werte. Schulz definiert sie als "ethische Minimalforderungen", als "Grundregeln", die "formulieren, was dem Zeitgeist gemäß in Geltung ist."[3]

---

1 PhvW S.717
2 ebd. S.698
3 ebd. S.739

Diese ethischen Minimalforderungen werden dann ausdrücklich, "wenn das positive Interesse versagt", und nur dann "muß sittlich oder moralisch appelliert und geboten werden."[1]

Schulz setzt als o b e r s t e G r u n d r e g e l Kants "Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst". Dieser Regel kommt universelle Geltung zu.

Kants kategorischer Imperativ:

> "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"[2]

ist unter zeitgemäßen Gesichtspunkten von seiner philosophisch- metaphysischen Rechtfertigung zu befreien. Diese Rechtfertigung bestand - so Schulz - darin, "daß der Mensch als Zweck an sich existiert, und zwar deswegen, weil er frei und autonom ist. Als Vernunftwesen gehört er dem übersinnlichen Reiche an, das über der Natur stehend die eigentliche Ordnung darstellt."[3] Schulz folgt nicht dieser Auslegung der Bestimmung der Menschheit, denn Ordnung ist nach Schulz "keine überweltliche Bestimmung, sondern der sinnhafte Zusammenschluß realer Menschen. Ordnung beruht darauf, daß sich diese Menschen gegenseitig anerkennen und nicht zum Mittel erniedrigen."[4] Eine weitere Problematisierung des Kantschen kategorischen Imperativs erfolgt nicht.

Schulz erachtet es jedoch als notwendig, diesen Imperativ im Sinne der "Forderung gegenseitiger Anerkennung" zu konkretisieren. Als Regulative dieser Konkretisierung setzt Schulz den "Wille(n) zum Leben als Grundprinzip und "die Minderung des Leidens und die Mehrung der Wohlfahrt".

Der "Wille zum Leben" ist als ethische Grundforderung nicht in absoluter Form zu realisieren. Diese Erkenntnis ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Negation dieses Prinzips.

Schulz:

> "Notwendig ist im status quo der argen Welt eine Verbindung von 'Gesinnungsethik' und Verantwortungsethik',.... Die Gesinnung, dem Gebot zu folgen, ist die Grundlage,

---

1 PhvW S.739
2 Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1964, S.14; zit.n.PhvW S.740
3 PhvW ebd.
4 ebd.; vgl. die Problematisierung des Kantschen kategorischen Imperativs in Kap. 4.2;

> aber sie muß sich die C h a n c e n der besten Realisierung überlegen. Das Hin und Her, in dem ich mich zwischen dem G e w i s s e n als letzter Instanz und der Realität bewege, wird bleiben. Wesentlich ist jedoch,..., daß man die Forderung als unabdingbar anerkennt..."[1]

Die Anerkennung des Willens zum Leben ist ein "empirisches Prinzip"; es beinhaltet insofern Möglichkeiten der Ausweitung.

Als zweites Regulativ zur Konkretisierung des Kantschen kategorischen Imperativs setzt Schulz die "Minderung des Leidens und Mehrung der Wohlfahrt".

Ein zeitgemäßes Verständnis dieses Regulativs verlangt eine Abgrenzung von dem traditionellen utilitaristischen Eudämonismus. Schulz' Kritik konzentriert sich auf folgende Punkte:

Schulz konstatiert in den Theorien J.St.Mills und H.Spencers in zweifacher Hinsicht einen Fortschritt gegenüber den Ansätvon Hobbes und Bentham:

> "Es wird begriffen, daß der einzelne in seinem Sein g e s e l l s c h a f t l i c h v e r m i t t e l t ist. Die metaphysische Individualethik, die das Seelenheil des einzelnen ins Zentrum stellt, ist hier radikal aufgehoben. Die Gesellschaft selbst aber -...- ist nicht mehr ständisch, sondern demokratisch gedacht. Diesem Ansatz entspricht das Ziel der Ethik, die Wohlfahrt nicht auf die Herrschenden einzuschränken, sondern für alle herbeizuführen..."[2]

Problematisch ist für Schulz, in Anlehnung an die Vertragstheorie, die Verrechnung auf der Basis der Bedürfnisse. "Auf Bedürfnissen und deren Befriedigung aber läßt sich eine Ethik, die Verantwortungsbewußtsein wecken will, nicht aufbauen."[3]

Dieses Problem wird erkannt und in unterschiedlicher Form zu lösen versucht: durch eine "Hochschätzung des Altruismus" (Bentham) - der Staat avanciert zum Beförderer des Altruismus; unter Berufung auf die Entwicklung des menschlichen Geschlechts und das Prinzip "Sympathiegefühl" (Spencer und Mill).

Schulz konstatiert in diesen Ansätzen einen "naiven Optimismus" im Sinne eines Harmoniestrebens.

Schulz' Einwände konzentrieren sich im wesentlichen auf zwei Punkte:

1. Das intakte gesellschaftliche Sein ist keine Selbstverständlichkeit,[4] denn die Herstellung und Erhaltung der

---

1 PhvW S.741f
2 ebd. S.744
3 ebd.
4 ebd. S.745

Ordnung und das Ausnützen der durch den technisch- wissenschaftlichen Fortschritt ermöglichten Chancen, bedürfen eines verantwortlichen Engagements;

2. "Sodann gilt es sich klar zu machen, daß der Grundsatz, das größte Glück für die größte Zahl herbeizuführen, nicht mit der Vorstellung einer gelenkten Verteilung von Lustquanten durch den Staat oder die Gesellschaft verbunden werden darf."[1]

Schulz sucht den Kantschen Ansatz, orientiert an der absoluten Allgemeinheit, mit dem pragmatisch-utilitaristischen Ansatz, im Sinne des größten Glücks der größten Zahl, zu vermitteln:

> "In meiner ethischen Überlegung - 'g e s i n n u n g s - m ä ß i g'- muß ich immer das vernünftig Verbindliche, und das heißt das Universale, bedenken, in moralischer Hinsicht darf ich also den Geltungsbereich nicht einschränken, ansonsten erhebe ich faktisch die egoistische Verrechnung zum Prinzip. Aber dieser moralische Einsatz soll ja die Voraussetzung für die Konstruktion k o n - k r e t e r Ordnungen sein. Der ethische Beschluß muß r e a l i t e r durchgesetzt, und das heißt, mit den wirklichen Verhältnissen vermittelt werden. Dies gelingt aber immer nur in quantitativem Maße..."[2]

Die quantitative Seite muß "im Sinne des Entwurfes und der Planung von relativ besten Ordnungen - diese als R a h m e n - o r d n u n g e n verstanden - gefaßt werden."[3]

Zusammenfassend stellt Schulz fest:

- die Ethik darf "gerade nicht die hohen Werte zum Maßstab dessen, was ihr p r i m ä r zu erwirken obliegt, setzen";
- sie hat die Realisierungsmöglichkeiten zu bedenken: "die ethische Idee, daß kein Mensch hungern darf, bleibt abstrakt, wenn man nicht das Ernährungsproblem allseitig durchdenkt, nicht nur als das Problem der unterentwickelten Länder und den möglichen Ausgleich zwischen armen und reichen Ländern in politischer Hinsicht, sondern auch die Frage, wie durch die Wissenschaft neue Ernährungsquellen zu gewinnen sind."
- es kommt darauf an, die "ethische Gesinnung (..) mit der Politik und der Wissenschaft" zu vermitteln. Das heißt: "die Idee der Wohlfahrt ist eine r e g u l a t i v e

---

1 PhvW S.745
2 ebd.
3 ebd.

I d e e, die uns als moralisch Geforderte angeht."[1]

In der Bestimmung der Idee der Wohlfahrt als r e g u l a t i v e r zeigt sich Schulz' Unterschied zu den Utilitaristen, denn deren Fehler war es, "Wohlfahrt als konstitutives Prinzip zu verstehen: Bentham konstruiert einen Staat, der als Verteiler für Glücksquanten fungiert. Moderne Technologen scheinen den Ansatz der Utilitaristen zu wiederholen, wenn sie vermeinen, die Verbesserung der Verhältnisse auf Grund organisatorischer Rationalität ohne ethischen Einsatz garantieren zu können."[2]

3.4.2.2 Instanzen der Ethik

Vernunft, als die in der Tradition maßgebende Instanz, und Mitleid, das es aufzuwerten gilt, sind für Schulz die gegenwärtig entscheidenden Instanzen der Ethik, an denen insbesondere die Möglichkeiten eines zeitgemäßen ethischen Engagements deutlich aufgezeigt werden können.
Vernunft erweist sich für Schulz als die zentrale Instanz, denn sie "vermag, mit Hegel gesprochen, das Allgemeine zu bedenken"[3]. Die Vernunft ist

> "selbst geschichtlich bestimmt und solchermaßen ein offenes Vermögen. Sie muß als die Möglichkeit betrachtet werden, Ordnungen zu konstituieren, die nie endgültig und perfekt sind, sondern nur das, was zu einer bestimmten Zeit optimal zu erreichen ist, darstellen."[4]

Der zwischenmenschliche Bezug, das heißt, "die Bereitschaft, auf die Mitmenschen zu h ö r e n, muß heute auch in der Ethik in den Vordergrund gestellt werden."[5]
Dies sind die m.E. entscheidenden Aussagen, die Schulz zur Vernunft als der gegenwärtig zentralen Instanz anführt.

Schulz wendet sich gegen die Abwertung des M i t l e i d s in der traditionellen Philosophie und erkennt einzig Schopenhauer als denjenigen an, der die wesentlichen Züge des Mitleids herausgearbeitet und die Bedeutung des Mitleids betont hat.

---

1 PhvW S.747
2 ebd.; zur gegenwärtigen Diskussion des Utilitarismus vgl. Otfried Höffe (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. München 1975
3 PhvW S.749
4 ebd.
5 ebd.

Schulz thematisiert diesen Sachverhalt unter u n i v e r - s a l e m Aspekt.
Das Mitleid ist ein "u n m i t t e l b a r e s V e r - h a l t e n. Es ist ein Gefühl, das direkt einsetzt beim Anblick des Leidens anderer."[1] Es wäre jedoch eine Verengung, das Mitleid sozusagen auf den Nahhorizont einzugrenzen. Denn beim "Mitleid sieht man gerade von der bestimmten Person ab und meint nur noch den Leidenden als L e i d e n d e n." Es kommt also darauf an, das Mitleid von dieser Eingrenzung zu befreien, "es als ein von persönlichen Bedingungen entschränktes Verhalten" anzusehen.[2]

Mitleid ist das gegensätzliche Pendant zur Grausamkeit. Mitleid ist für Schulz

> "die e i n z i g e Instanz und Gegenkraft gegen mögliche Perversionen, wie sie das Böse in seinen extremen Formen darstellt... Mitleid setzt Nähe voraus, nämlich das anschauliche Leiden eines Gegenüber. Angesichts dieses Leidens erwacht der unmittelbare Wille zu helfen, gleichgültig, woher das Leiden kommt, ob durch unverschuldete Umstände oder durch menschliche Grausamkeit. Dieser unmittelbare Wille zu helfen ist der Wesenscharakter des Mitleids. Von hier aus läßt sich sagen: das Mitleid ist die äußerste und letzte Möglichkeit, den Menschen in seiner 'nackten Existenz' zu retten angesichts der unmittelbaren Negation dieser Existenz."[3]

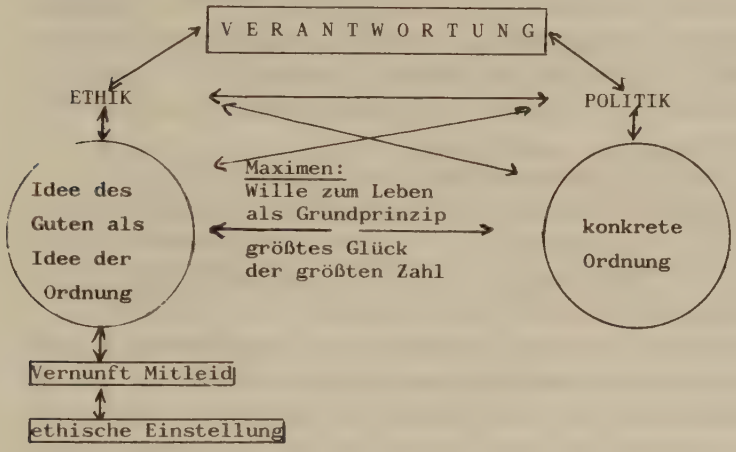
Die Universalität des Mitleids gründet in derMöglichkeit der Konstitution als "v o r g r e i f e n d e B e r e i t - s c h a f t", Leiden zu verhindern oder zu lindern.[4] Diese Universalität des Mitleids ist eine qualitative: "Sie negiert die Dimension, in der wir im allgemeinen leben und leben müssen, wenn wir uns von den anderen unterscheiden, sei es in egoistischer oder altruistischer Einstellung."[5]
Schulz schließt seine Ausführungen über das Mitleid mit dem Hinweis, daß angesichts der Vermittlung fremden Leidens durch die Medien die Möglichkeit gegeben ist, dem Forderungscharakter zu entsprechen, sich einzusetzen. "Grundsätzlich gesagt: in der technisch erwirkten Vereinheitlichung der Welt schrumpft die äußere und die innere Möglichkeit einer Iso-

---

1 PhvW S.750
2 ebd.
3 ebd. S.751
4 ebd.
5 ebd.

lierung a u c h in moralischer Hinsicht zusammen. Es ist nun erfordert, 'allgemein zu helfen'."[1]

Als Zusammenfassung eine Schematisierung des Schulzschen Konzepts der Verantwortung:



Anstelle eines Arguments oder einer Kritik:

Bert Brecht, Die Hilfeverweigerung

"Freilich saht ihr
Hilfe an manchem Ort
Mancherlei Art, erzeugt durch den Zustand
Der noch nicht zu entbehrenden Gewalt,
Dennoch raten wir euch, der grausamen
Wirklichkeit
Grausamer zu begegnen und
Mit dem Zustand, der den Anspruch erzeugt
Aufzugeben den Anspruch. Also
Nicht zu rechnen mit Hilfe:
Um Hilfe zu verweigern, ist Gewalt nötig.
Um Hilfe zu erlangen, ist auch Gewalt nötig.
Solange Gewalt herrscht, kann Hilfe verweigert werden
Wenn keine Gewalt mehr herrscht, ist keine Hilfe mehr nötig.
Also sollt ihr nicht Hilfe verlangen, sondern die Gewalt
abschaffen.
Hilfe und Gewalt geben ein Ganzes
Und das Ganze muß verändert werden."

Bert Brecht, Das Badener Lehrstück vom Einverständnis

---

1 PhvW S.751

4. ZEITGEMÄSSHEIT UND ETHISCHES ENGAGEMENT

In diesem Kapitel werden zunächst die zum Verständnis wesentlichen formalen Begriffe erklärt: "Zeitgemäßheit","Dialektik der Zeit", "Zeitanalyse", "Begriffe" und "Horizont". Diese Begriffe werden auf ihre Funktion innerhalb der Schulzschen Konzeption befragt, und, wo es notwendig schien, problematisiert.

In Kap. 4.2 "Zeitgemäßes ethisches Engagement" geht es um eine Zusammenfassung und eine Kritik der Schulzschen Bestimmung einer z e i t g e m ä s s e n Ethik. Intendiert ist weiterhin eine Erörterung des Theorie-Praxisproblems in der Ethik, insbesondere in Anlehnung an Annemarie Piepers Einwände einerseits gegen Schulz' Bestimmung der Zeitgemäßheit, andererseits gegen eine Ineinssetzung von Ethik und Praxis; eine Problematisierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Ethik; die Erörterung der Frage der Neutralität und die der Parteilichkeit, und der Versuch, in diesen Problemstellungen eine eigene Position zu beziehen.

Als "Einstieg" in diese Problematik ein Zitat von Paulo Freire, das die Notwendigkeit und die Bedeutung des Bewußtseins der Temporalität und Dimensionalität betont, geschrieben auf dem Hintergrund jahrelanger Erfahrungen mit Analphabeten:

> "Menschen stehen in einer kritischen Relation zu ihrer Welt. Sie erfassen die objektiven Daten ihrer Realität (und die Verbindungen zwischen ihnen) durch Reflexion und nicht, wie Tiere, durch Reflexe. Im Vollzug der kritischen Wahrnehmung entdecken Menschen ihre eigene Temporalität. Sie greifen zurück auf das Gestern, erkennen das Heute und gelangen zum Morgen, indem sie die einzelne Dimension transzendieren. Die Dimensionalität der Zeit gehört zu den fundamentalen Entdeckungen in der Geschichte der menschlichen Kultur. In analphabetischen Kulturen verhinderte die 'Last' einer scheinbar unbegrenzten Zeit, daß die Menschen ein Bewußtsein ihrer Temporalität erreichten und dadurch Sinn für ihre geschichtliche Natur gewannen... Menschen existieren in der Zeit. Sie sind in ihr und zugleich außerhalb von ihr. Sie eignen sich etwas an, sie nehmen es auf, sie modifizieren es. Menschen sind nicht die Gefangenen eines fortdauernden 'Heute'; sie tauchen auf und werden zeitlich."[1]

---

1 Paulo Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit..., a.a.O. S.9f

4.1 Die Kategorie der "Zeitgemäßheit"

Schulz postuliert eine z e i t g e m ä ß e Ethik. Deren Begründung und Bestimmung ist daher verstärkt Bedeutung beizumessen.

Zentral für das Verständnis der von Schulz geforderten Zeitgemäßheit ist seine Bestimmung der dialektischen Wirklichkeit, wie bereits mehrfach betont:

> "Wirklichkeit ist weder eine vorgegebene Objektwelt noch beruht sie auf einer Setzung des Subjekts. Wirklichkeit ist vielmehr ein Geschehenszusammenhang, in dem Objekt und Subjekt miteinander verflochten sind in der Weise gegenseitiger Bedingung: das Subjekt wird ebenso vom Objekt bestimmt, wie es dieses bestimmt. Dies Geschehen stellt einen Prozeß dar, dessen Grundmerkmal die D i a l e k t i k ist."[1]

In dieser wechselseitigen Bedingtheit zeigt sich nach Schulz die Ambivalenz der Geschichte: Das Miteinanderverflochtensein, die wechselseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt, sind für Schulz

> "eine geschichtlich gewordene Tatsache, die für uns einen v e r b i n d l i c h e n G a n z h e i t s c h a r a k t e r behält, auch wenn sich zeigt, daß sich diese unsere Wirklichkeit in einzelne Wirklichkeitsbereiche zerteilt, die aufeinander verweisen, aber von denen keiner auf die anderen reduziert oder gar von ihnen her fundiert werden kann."[2]

Das, was Wirklichkeit charakterisiert, sind daher Einheit u n d Zerrissenheit, Einheit u n d Differenz.[3]

4.1.1 Die Dialektik der Zeit

Die Dialektik als Wesenszug der Geschichte ergibt sich aus der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung selbst: aus der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit der Zeit, aus dem Prozeßcharakter der Zeit.

Schulz rekurriert auf Hegels dialektische Bestimmung der Zeit:

> "Jedes Individuum ist der Sohn seines Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung dieses Volkes. Niemand kann den Geist seines Volkes überspringen, sowenig er die Erde überspringen kann. Die Erde ist das Zentrum der Schwere; wenn ein Körper vorgestellt wird, als sein Zentrum verlassend, so ist er vorgestellt als in der Luft

---

1 PhvW S.841
2 ebd. S.847 f
3 ebd. S.854

> zerstäubend. So verhält es sich mit dem Individuum. Aber daß es seiner Substanz gemäß ist, dies ist es durch sich selbst..."[1]

Schulz interpretiert Hegels Bestimmung "als Forderung der Aneignung des vorgegebenen substantiellen Inhaltes einer bestimmten Epoche."[2]

Geschichte ereignet sich als v e r m i t t e l t e. Sie ist - wie Schulz feststellt - "eine vorzügliche Weise der V e r m i t t l u n g. Sie ist vermitteltes Vermitteln und vermittelndes Vermitteltsein."[3]

Insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit der modernen Hermeneutik stellt Schulz heraus, was seines Erachtens die Vermittlung charakterisiert:

> "Wesentliches Merkmal der V e r m i t t l u n g ist, daß der Prozeß des Erkennens sich als Prozeß etabliert, der auf sich selbst als Vollzug reflektiert und reflektieren muß, weil Erkennen ein Wechselgeschehen von Subjektivem und Objektivem darstellt, das sich gerade als Wechselgeschehen vorwärts treibt..."[4] (Herv.H.A.)

Zum Zusammenhang von Vermittlung und Zeit führt Schulz weiter aus:

> "...Vermittlung zeigt sich konkret als V e r z e i t l i c h u n g. Das Erkennen, das dem Prinzip der Anschauung oder des Begriffs untersteht, ist dagegen durch räumliche Vorstellungen strukturiert... Daß Vermittlung dagegen dem Prinzip der Zeit untersteht, besagt konkret: sie vollzieht sich als N e g a t i v i t ä t. Das Fixe wird weggearbeitet zugunsten einer Verflüssigung, deren Eigentümlichkeit die R e l a t i v i e r u n g o d e r E i n k l a m m e r u n g d e r W e s e n s f r a g e ist: man sucht gar nicht mehr nach einer Wesensbestimmung, die ein- für allemal feststehend absolut gültig wäre."[5]

Gegenwart und Vergangenheit - so ist zu folgern - sind dialektisch verschränkt: "... die Gegenwart lehrt, die Vergangenheit jeweilig neu und anders zu sehen..."[6], wobei der eigenen Vergangenheit jedoch eine Schlüsselbedeutung zukommt. Wenn - so erklärt Schulz -

> "bestimmte Zeiten durch das Vorherrschen bestimmter 'Faktoren' objektiv zu kennzeichnen sind - etwa als Epoche der Nationalstaaten, der Glaubenskämpfe oder der Technologie -, so heißt dies nicht, daß in anderen Zeiten nicht

---

1 G.W. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S.95; zit.n. Schulz, a.a.O., S.506
2 PhvW S. 507
3 ebd. S. 470
4 ebd. S. 542
5 ebd.
6 ebd. S. 615

> Phänomene, die den namengebenden Spezifika dieser Epochen entsprechen, vorhanden waren; aber diese waren nicht nur anders ausgeformt, sondern hatten auch ein anderes Gewicht für den Gesamtgeist der Zeit... Grundsätzlich gesagt: eine dialektische Geschichtsbetrachtung lebt im Bewußtsein der Unterscheidung und der Gemeinsamkeit von Vergangenheit und Gegenwart."[1]

Hegels Verdienst ist es, so Schulz, Zeitgemäßheit nicht nur bestimmt zu haben "unter dem Gesichtspunkt der Angleichung an das Gegebene, sondern auch unter dem Aspekt einer Vorbereitung des Kommenden", und dies umso mehr, als Hegel damit "die Tatsache der geschichtlichen Seinsweise des Menschen in den Blick gebracht hat". Für sich selbst jedoch hat Hegel, so Schulz, nicht die Konsequenzen dieser Erkenntnis gezogen.[2]

Die geschichtliche Seinsweise des Menschen wieder in den Mittelpunkt zu rücken, "die Dimension der Geschichte als für den Menschen wesentlich herauszuarbeiten"[3], erachtet Schulz angesichts der Tendenz zur Enthistorisierung in Wissenschaft und allgemeinem Bewußtsein für notwendig. Der Terminus "V e r g e s c h i c h t l i c h u n g" gilt daher als Bezeichnung für einen Gegenzug zu den Tendenzen des Ahistorismus. Diesen Begriff gilt es nach Schulz gerade deshalb herauszustellen - dies ist insbesondere in ethischer Hinsicht von Bedeutung, weil der Ahistorismus das Subjekt, insbesondere das h a n d e l n d e Subjekt ausklammert. Es

> "wird zu zeigen sein, daß echte Vergeschichtlichung nicht von der geistesgeschichtlichen Durchleuchtung der Vergangenheit her, sondern nur unter dem Aspekt des Handelns auf die Zukunft hin möglich ist."[4]

V e r g e s c h i c h t l i c h u n g bestimmt Schulz

- als "Tathandlung, durch die der Mensch sich in concreto in seine Situation hineinstellt, die er, auf die Zukunft hinblickend, zu gestalten sucht..."[5]
- als die Verbindung von Konkretem und Allgemeinem, d.h.,

> "sich in seiner Zeit orientieren, das heißt, die Situation als den vorgegebenen Ort erfassen und von ihr her die Initiative ergreifen. Aber dies erfordert die Kenntnis dessen, was gerade auf Grund der g e s c h i c h t l i c h gewordenen Gesamtkonstellation für die Zukunft möglich ist" (Herv.H.A.)[6]

---

1 PhvW S.615f
2 ebd. S.507
3 ebd. S. 9
4 ebd.
5 ebd. S.851
6 ebd. S.602

Das Begreifen der geschichtlichen Bedingtheit vollzieht sich als "Akt der Vergeschichtlichung". Dieser Akt "steht im Gegenzug zu der Meinung, daß die Entwicklung sich aufgrund der technischen Rationalität von selbst im Sinne des Fortschritts vollzieht..."[1]

Vergeschichtlichung selbst ist, so fährt Schulz fort,

> "zugleich Bedingung und Folge der Einsicht, daß Wirklichkeit nichts Vorgegebenes und als Tatsache Feststellbares ist, sondern ein Wechselprozeß zwischen Subjekt und Objekt: Ich bedinge das Geschehen ebenso, wie ich durch es bedingt werde..."[2]

Vergeschichtlichung ist jedoch nicht nur die Bezeichnung für das Begreifen der geschichtlichen Bedingtheit, für das Begreifen des Prozeßcharakters der Wirklichkeit und ihrer Dialektik, sondern ist selbst "Reflexionshandlung".

Schulz möchte diesen Begriff im idealistischen Sinne, im Sinne Fichtes, verstanden wissen:

> "... Reflexionshandlung ist ein von mir selbst allererst zu leistender Verstehensakt der Freiheit und setzt Selbsttätigkeit voraus. Sie ist als solche der Gegenzug zu einem Verhalten, das sich rein passiv von außen lenken läßt und dessen Ideal das Angepaßtsein an vorgegebene Strukturen ist. Entscheidend bei dieser Reflexionshandlung ist es, daß der Bezug zu der Situation, in der man steht, gewahrt wird..."[3]

In Bezug auf die Vergeschichtlichung führt Schulz weiter aus:

> "... Grundsätzlich gesagt: Reflexionshandlung und Vergeschichtlichung gehören zusammen. Eine Reflexionshandlung ist, wenn anders sie zeitgemäß sein will, nur als Akt der Vergeschichtlichung möglich, durch den man sich zu seiner Zeit 'bekennt'. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Vergeschichtlichung ist, wenn anders sie mehr als bloße Anpassung sein will, nur als eine Reflexionshandlung möglich, durch die man sich kritisch zum Geschehen einstellt."[4]

Vergeschichtlichung und Reflexionshandlung sind nicht nur wesentliches, aktives Moment zum Verständnis der Zeit, sondern, das ist m.E. bereits in diesem Zusammenhang hervorzuheben, entscheidendes Konstituens des ethischen Engagements selbst. Schulz weist bereits im Vorwort zu dem Kapitel "Vergeschichtlichung" darauf hin:

---

1 PhvW S.470
2 ebd.
3 ebd. S.599
4 ebd.

> "In dieser Reflexionshandlung entschließe ich mich, meiner Situation zu 'entsprechen': Ich orientiere mich von der Vergangenheit her in meiner Gegenwart im Blick auf die Zukunft, wobei es erfordert ist, die vorgegebenen Trends kritisch unter dem Maßstab einer Optimierung der menschlichen Gesamtverhältnisse zu beurteilen..."[1]

Der Vorgang der "Totalisierung" und dessen geschichtliche Bedingtheit wird im Zusammenhang mit den Ausführungen über ethisches Engagement zu konkretisieren sein. Jedoch muß m.E. hier darauf hingewiesen werden, was Schulz als zentrales Anliegen seines "Aufriss(es) einer zeitgemäßen Ethik" bestimmt: die Verklammerung des Geschichtsbewußtseins mit dem Handlungsbewußtsein, sowie den Nachweis zu erbringen, daß "Vergeschichtlichung (..) ohne das Bewußtsein der V e r a n t w o r t u n g " nicht möglich ist.[2]

Welche Bedeutung mißt nun Schulz unter z e i t g e m ä ß e n Gesichtspunkten einer Auseinandersetzung mit der Geschichte bei?

Schulz geht es darum, herauszuarbeiten, welche der traditionell bestimmten Möglichkeiten gegenwärtig von Bedeutung sind. So ist z.B. die Geschichtskonzeption der Aufklärung insofern von Bedeutung, als die "Geschichte unter den Gesichtspunkt einer möglichen Verbesserung der menschlichen Lage gestellt wird",[3] sie "muß unter die Idee des Fortschritts gestellt werden".[4] Der naive Optimismus der Aufklärung ist angesichts einer Situation, in der die Existenz der Menschheit auf dem Spiel steht[5], nicht mehr zu teilen,

> "aber der Kern der aufklärerischen Fortschrittsidee, die die Einsicht, daß der positive Trend der Entwicklung nur in und durch den 'm o r a l i s c h e n E i n s a t z' des Menschen zu realisieren sei, gehört zu den unabdingbaren Voraussetzungen einer jeden Geschichtsphilosophie."[6]

Neben diesem Kern der Fortschrittsidee ist einer weiteren traditionellen 'Kategorie' verstärkt Bedeutung beizumessen, der des Sinns. Die Sinnbestimmung, als konkret- allgemeine, ist angesichts der Tendenz der Ahistorisierung in zweifacher Hinsicht wichtig: zum Herstellen und Bewußtmachen umgreifender Zusammenhänge u n d zum Einordnen dieser Zusammenhänge

---

1 PhvW S.470
2 ebd.
3 ebd. S.490
4 ebd. S.491
5 ebd. S.833
6 ebd. S.491

in einen Gesamtentwurf der Gesellschaft, jedoch unter Verzicht auf metaphysische Fundierung und Ausformung. Denn die

> "'zeitgemäße' Haltung ist durch die Negation metaphysisch- theoretischer Gesamtdeutungen der Geschichte bestimmt... An die Stelle abstrakter Theorie ist die k o n k r e t e P r a x i s als der legitime Ort der Sinnfrage getreten."[1]

Die Sinnfrage ist jedoch nicht als solche obsolet, denn ihre Relevanz erweist sich demjenigen, "der davon ausgeht, daß der Mensch als handelndes Wesen in das geschichtliche Geschehen 'einzugreifen' vermag."[2] Dieses "Eingreifen" offenbart gerade die diesem immanente Dialektik: die wechselseitige Bedingtheit von Selbstverständnis und Sachverständnis, das heißt, es geht

> "weder um abstrakt- allgemeine Aussagen theoretischer Art, noch um ein Verhalten, das zur umweltorientierten Gewohnheit geworden in fraglosen Bahnen verläuft, sondern um Möglichkeiten, die das Geschehen der Gegenwart im Blick auf die Zukunft ausrichten."[3]

Entscheidend ist, was Schulz das "Überschreiten" nennt:

> "Man überschreitet die Situation auf ein Ganzes hin, das noch aussteht. Dies Überschreiten nach vorn ist jedoch nur dann realitätskonform, wenn man über das persönliche Selbstverständnis hinausgehend auf den objektiven Trend des Geschehens zu achten sucht, der von der Vergangenheit herkommt."[4]

Es gilt, so stellt Schulz fest, von Jaspers zu lernen, daß

> "der Sinn der Geschichte ... die Heraufführung der Freiheit (ist), und es geht um die Frage, wie die Freiheit wirklich sein kann, heute in der uns bestimmenden geschichtlichen Situation: 'Die Aufgabe ist: im Raum geschichtlicher Möglichkeiten zu leben, die offene Welt zu sehen: der Mensch steht darin und nicht darüber'."[5]

Zeitgemäß sein, das bedeutet, sich nicht nur erneut und verstärkt der geschichtlichen Bedingtheit bewußt zu werden und die Gegenwart als das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung anzuerkennen, sondern zeitgemäß zu sein bedeutet, die D i a l e k t i k der Wirklichkeit zu akzeptieren, das heißt, sich der Gegenwart und den sich in ihr abzeichnenden und bestimmenden Tendenzen zu stellen unter dem Gesichtspunkt der Gestaltung der Zukunft.

---

1 PhvW S.612
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd.
5 Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt M. 1955, S.181; zit.n. PhvW S.527

Die Zukunft rückt damit in den Mittelpunkt des Interesses: diese Zukunft gilt es zu bewältigen, zu gestalten mit dem Ziel der Optimierung des menschlichen Zusammenlebens.
Schulz fordert die Entwicklung eines Zukunftsbewußtseins, das bedeutet,

- die Anerkenntnis, "daß Geschichtssubjekte nicht fixe Grössen sind, sondern allererst in und durch ein auf die Zukunft bezogenes Bewußtsein konstituiert werden."[1] Schulz selbst setzt die Menschheit als das werdende Geschichtssubjekt an;
- die Anerkenntnis dessen, daß Vergangenheit und Zukunft, den einzelnen übergreifend, zusammenhängen.

Schulz warnt vor der Gefahr des Ahistorismus, die sich darin zeigen kann, daß die Gegenwart als das eigentliche Movens der Geschichte angesetzt wird, unter Vernachlässigung der diese Gegenwart bestimmenden Faktoren und Tendenzen, und unter Vernachlässigung dessen, daß die Menschen selbst die Akteure der Geschichte sind.
Unter dem Gesichtspunkt der Gestaltung der Zukunft kann es "notwendig sein, nicht oder nicht primär den Zukunftsbezug, sondern den Vergangenheitsbezug zu betonen", und zwar insbesondere unter ethischem Aspekt.[2]

Schulz' Forderungen bedeuten nicht nur eine Revision der Geschichtsphilosophie, sondern der Philosophie in ihrer Gesamtheit und insbesondere der Ethik. Das Akzeptieren dieser Forderungen hätte somit ein stärkeres gesellschaftspolitisches Engagement zur Folge.

4.1.2 Die Funktion der Zeit-Analyse

Schulz gelangt in seiner Auseinandersetzung mit Heideggers "Sein und Zeit" zu der Schlußfolgerung, daß es angesichts der dialektischen Struktur der Geschichte notwendig ist,

> "eine Z e i t a n a l y s e zu entwickeln, die die verschiedenen Zeitvorstellungen, die die geschichtliche Bewegung bestimmen, als relativ selbständig expliziert und sie zugleich dialektisch aufeinander bezieht"[3],

gemäß dem Faktum: Einheit u n d Zerrissenheit, Einheit u n d Differenz.[4]

---

1 PhvW S.472
2 ebd. S.609
3 ebd. S.608
4 ebd. S.854

"Zukunft und Vergangenheit hängen, den einzelnen übergreifend, objektiv zusammen."[1] Die Funktion der Zeitanalyse, so ist zu folgern, ist

> "das Erfassen des vorgebenen Trends. Nur im Blick auf ihn, das heißt konkret: nur in der Durchmusterung der übersubjektiv uns vorliegenden Möglichkeiten, kann sich der auf die Zukunft vorlaufende Entwurf der Realität angemessen konstituieren."[2]

Schulz bejaht die Tradition der Philosophie insofern, als sie dem Hegelschen Diktum entsprach: "Philosophie ist,...,'ihre Zeit in Gedanken erfaßt'".[3] Er bejaht sie insofern, als sie zu den jeweiligen Problemen der Zeit Stellung bezog.
Folgende Gründe sprechen jedoch nach Schulz für eine Revisionsbedürftigkeit der traditionellen Zeitanalyse:

1. Die Bestimmung der Gegenwart vollzog sich in der Tradition auf dem Hintergrund eines Gesamtentwurfs der Zeit. Dieser Gesamtentwurf wurde von der Metaphysik getragen - insofern kam diesem Gesamtentwurf u n b e d i n g t e Geltung zu. Eine solche Auffassung und damit Orientierung der Zeitanalyse entspricht nicht der Dialektik der Wirklichkeit, sie erfaßt nicht deren Prozeßcharakter und somit nicht die "Zeitbedingtheit der Zeit"(H.A.), denn das charakteristische Merkmal der Zeit ist ihre Offenheit.
2. Die Auffassung, "daß die Philosophie das gesamte Reich des Geistes, das heißt vor allem die Wissenschaften in formaler und inhaltlicher Hinsicht zu fundieren vermag", basierend auf einer "Gesamtdeutung der Welt, die diese als in sich gültige Ordnung erfaßt"[4], ist angesichts einer Wirklichkeit, deren Bewegungsgesetz die Dialektik ist, nicht nur nicht obsolet, sondern ist dieser Wirklichkeit nicht angemessen. Das Selbständigwerden der verschiedenen Wissenschaf- und die damit verbundene gegenwärtige Randstellung der Philosophie bestätigen dies.

Philosophie als Zeitanalyse - an dieser Bestimmung der Philosophie hält Schulz trotz aller Kritik entschieden fest - bedeutet daher nicht mehr die Fortführung philosophischer Traditionen im Sinne der Aufrechterhaltung der "metaphysischen Ontologie", "die ein für allemal darzulegen sucht, wie das Sei-

---

1 PhvW S.6o9
2 ebd.
3 ebd. S.7
4 ebd.

ende im Ganzen gegliedert ist", sondern bedeutet,

> "die scheinbar verschiedenen und divergierenden Phänomene der Zeit auf einen Nenner zu bringen, um solchermaßen einen Standort zu gewinnen, von dem her eine Bestimmung der Situation im Ganzen nicht nur in Abgrenzung gegen die Vergangenheit, sondern auch im Blick auf die Zukunft möglich ist."[1]

Es kommt darauf an, zu erkennen und dieser Erkenntnis gemäß zu handeln, daß es an der Zeit ist, mit dem Hegelschen Diktum Ernst zu machen.

Die Funktion der Zeitanalyse ist es daher - dies muß erneut betont werden -, "das Ganze einer Epoche zu Begriffe zu bringen"[2], was wiederum zur Voraussetzung hat - hier bezogen auf die Philosophie -, daß sie sich "selbst 'in ihre Zeit stellte' und sie zum Bezugspunkt nähme, das heißt, z e i t g e m ä ß zu denken versuchte."[3]

Diesen Anspruch einzulösen, heißt

- sich der Zeit-Bedingtheit eigener Aussagen bewußt zu sein;
- die geschichtliche Bestimmtheit einer Deutung der gegenwärtigen Zeit hinsichtlich ihrer Begrifflichkeit zu akzeptieren, jedoch die Begriffe selbst, "da sie nicht mehr als prinzipielle Wesensbestimmungen fungieren", in ihrer Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit "als zeitgemäßes Faktum anzuerkennen";[4]
- darum zu wissen, daß eine zeitgemäße Analyse nicht mehr von der Philosophie allein geleistet werden kann, sondern die Kooperation mit den relevanten Einzelwissenschaften - zeitgemäß: vorrangig mit den Sozialwissenschaften - zur Voraussetzung hat.[5]

Der Philosophie weist Schulz folgende Funktionen zu:

1. die Reflexion faktisch vorherrschender Methoden und das Erbringen des Nachweises der Notwendigkeit einer Vielfalt dieser Methoden, und
2. "mahnendes Gewissen" der Forschung zu sein, das heißt: "Der Philosoph hat (.) so etwas wie eine Rückkoppelung zu vollziehen, deren Sinn es ist, das einzelwissenschaftliche Vorgehen unter den Gesichtspunkt der E t h i k zu stellen und zu analysieren..."[6]

---

1 PhvW S.841
2 ebd. S.842
3 ebd.
4 ebd. S.842f
5 ebd. S.18

Die d i a l e k t i s c h e Struktur einer philosophischen Zeitanalyse zeigt sich nach Schulz darin,

> "daß diese konkrete Dialektik eine Z e i t a n a l y s e darstellt, deren Sinn es ist, die eigene Gegenwart 'in Gedanken zu fassen'. Auch diese Erfassung ist dialektisch, denn nach Hegel ist eine Philosophie "'ganz identisch mit ihrer Zeit'. Zugleich hebt sie diese Identität der Form nach auf, insofern sie den Geist ihrer Zeit 'zum Gegenstand macht' und ihn solchermaßen weiß. Aber dies Wissen bleibt an die Gegenwart gebunden, weil es 'wahrhaft keinen anderen Inhalt hat'."[1]

Der Gefahr einer Richtungslosigkeit, eines Modernismus, eines Relativismus sucht Schulz dadurch zu begegnen, daß er die sich in der Vergangenheit bewährt habenden Prinzipien herausstellt und ihnen die Funktion von L e i t b e g r i f f e n d e s H a n d e l n s zuweist.

Eine Analyse der Zeit kann, unter ethischen Gesichtspunkten, zu dem Ergebnis gelangen, daß es notwendig ist, anstelle des Zukunftsbezugs den Vergangenheitsbezug hinsichtlich der diesen Bezug dominierenden Tendenzen herauszustellen und für ein konkretes Eingreifen zu instrumentalisieren. In diesem Zusammenhang bemerkt Schulz beispielsweise, daß das "in der abendländischen Geschichte geprägte Bild der Humanität" zwar heute nicht mehr die Bedeutung hat, die ihm zukommt, daß es aber gerade wegen dieses Bedeutungsverlustes "als bestimmender Hintergrund der Gegenwart" bewahrt bleiben muß.[2] Um Mißverständnissen vorzubeugen, weist Schulz darauf hin, daß das abendländische Denken nicht wiederholbar und nicht zu wünschen ist, denn: "Faktische Grundlage des griechischen politischen Denkens und der griechischen politischen Wirklichkeit ist die S k l a v e n w i r t s c h a f t."[3]

Schulz demonstriert in seiner "Philosophie in der veränderten Welt" eine sich als zeitgemäß verstehende Zeitanalyse: Intendiert ist "eine Erhellung der Gegenwart von der Philosophie her"[4] unter entschiedener Positionsbeziehung in der Gegenwart. Schulz geht davon aus,

> "daß eine p h i l o s o p h i s c h e Orientierung in der veränderten Welt nur möglich ist durch die Besinnung auf die

1 Hegel, Geschichte der Philosophie, a.a.O., S.46; zit.n.PhvW S.845
2 PhvW S.6o9
3 ebd. S.8oo
4 ebd. S.8

> Geschichte der philosophie...
> Sie kann wesentlich nichts anderes sein als eine an den Problemen der Gegenwart ausgerichtete Perspektivengeschichte, die bewußt vereinfacht."[1]

Schulz stellt seine Analyse, bestimmten Gebietseinteilungen der traditionellen Philosophie entsprechend, unter fünf Leitbegriffe, die formal in ihrem Aufbau eine gewisse Parallelität aufweisen: die Darstellung der Grundansätze der Tradition, eine Analyse der Richtungen der Gegenwart und eine systematisch-sachlich ausgerichtete Analyse der Möglichkeiten, die sich von der Gegenwart her im Blick auf die Zukunft als zeitgemäße Notwendigkeiten ergeben.

(1) Verwissenschaftlichung -
zur Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Ethik

(2) Verinnerlichung -
Thematisierung der klassischen Metaphysik und der Existenzphilosophie, der "Philosphie der Subjektivität"

(3) Vergeistigung und Verleiblichung -
traditionelle und moderne Anthropologie

(4) Vergeschichtlichung -
eine Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie

auf diesen Analysen und deren Erkenntnissen aufbauend
(5) Verantwortung -
Aufriß einer zeitgemäßen Ethik.

4.1.3 Exkurs: Begriffe - ihre Bestimmung und Funktion

Dem Prozeßcharakter der geschichtlichen Entwicklung ist nach Schulz nur eine Bestimmung der Begriffe gemäß, die diesen den Charakter der Vorläufigkeit zuweist. Radikalisiert wird diese Bestimmung angesichts der Dialektik der Wirklichkeit und der Dialektik wissenschaftlicher Aussagen schlechthin:

> "... Ob man nun aber zeitgemäß im Sinne der Zustimmung oder der Kritik denkt, in beiden Fällen ist es erfordert, daß man sich der Bedingtheit der eigenen Aussagen bewußt ist und bewußt bleibt. Dies besagt vor allem: man muß ständig darauf reflektieren, daß den zur Deutung der Epoche herangezogenen Begriffen der Charakter der Vorläufigkeit zukommt."[3]

Angesichts der zentralen Bedeutung der Dialektik der Wirklichkeit, des Bedeutungsgehaltes der Wirklichkeit, den Schulz unter dem Kriterium der Zeitgemäßheit bestimmten

---

1 PhvW S.8
2 ebd. S.1o
3 ebd. S.842

Kategorien der Ethik zuweist, wie beispielsweise der der "Ordnung", der des "Guten" und des "Bösen", erachte ich folgendes Zitat für wesentlich, wenn nicht gar als S c h l ü s s e l s t e l l e zum Verständnis:

> "Wir meinen hier (so die Fortführung des Zitats oben- H.A.) einen ganz bestimmten Sachverhalt: eine Deutung unserer Gegenwart im Ganzen kann nicht daran vorbeigehen, daß diese Gegenwart von der Vergangenheit, aus der sie herkommt und gegen die sie sich abhebt, in ihrer Begrifflichkeit weithin bestimmt bleibt. Gerade wenn man sich den konkreten Phänomenen der Gegenwart zuwendet und versucht, diese Phänomene auf die sie bestimmenden Strukturen hin philosophisch zu durchleuchten, stellen sich G r u n d b e g r i f f e ein, die aus der Tradition stammen... Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe hat sich in der Tradition gewandelt. Gleichwohl fungieren diese Begriffe dort -das gründet im ontologischen Ansatz der traditionellen Metaphysik- als Wesensbestimmungen. Ihnen kommt prinzipielle Bedeutung zu....Dieser Essentialismus -...- gehört ebenso wie die große metaphysische Philosophie der Vergangenheit an... man muß wissen, daß diese Begriffe für uns zwar unentbehrlich sind, daß sie aber heute nicht mehr als prinzipielle Wesensbestimmungen fungieren. Anders gesagt: es ist unumgänglich, die eigentümliche Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit, die diesen Begriffen heute zukommt, als z e i t g e m ä ß e s F a k t u m (Herv.H.A.) anzuerkennen."[1]

Mit dieser Bestimmung wendet sich Schulz ebenfalls gegen die Auffassung der Wissenschaftstheorie, nach der Begriffe, deren Eindeutigkeit nicht erwiesen ist, auszugrenzen sind.
Hinsichtlich der Verwendung der Begriffe votiert Schulz für eine V e r f l ü s s i g u n g: Am Beispiel des Operationalismus in der Physik, der Begriffen vorwiegend instrumentellen Charakter zuweist, verdeutlicht Schulz, daß einerseits eine Fürsichsetzung der Begriffe zu negieren ist, andererseits jedoch Begriffe für die Theoriebildung nach wie vor von Bedeutung sind, also gerade nicht negiert werden dürfen, denn, so Schulz, der S i n n von Theorien und Begriffen ist es, "die Struktur eines Gegenstandsbereichs herauszuheben, die die Überprüfungsvorgänge festlegt und kontrolliert..."[2]
V e r f l ü s s i g u n g, das

> "besagt vor allem: diese Bestimmungen können nur als r e g u l a t i v e Prinzipien fungieren. Ihnen kommt keine konstitutive Bedeutung zu. Von diesen Begriffen her ist also kein geschlossenes Weltbild aufzubauen, weder ein phänomenalistisches noch ein idealistisches noch ein re-

---

1 PhvW S.842f
2 ebd. S.121

alistisches. (Denn:) Geschlossene Weltbilder beruhen eben auf konstitutiven Prinzipien, die einen e i n d e u t i g e n ontologischen Sinn haben und solchermaßen von der Forschungssituation und deren Methodologie abgelöst sein müssen. Methodologische und ontologische Fragestellung aber sind heute eben dialektisch aufeinander bezogen, und von dieser Dialektik her verbietet sich eine r e i n e Ontologie..."[1]

G r u n d b e g r i f f e einer Wissenschaft - so ist zu folgern -

- haben vorläufigen Charakter,
- sind trotz ihrer Vorläufigkeit, ihrer Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zur Erklärung gegenwärtiger, geschichtlich bestimmter Phänomene heranzuziehen,
- haben eine primär r e g u l a t i v e Funktion: sie fungieren als L e i t b e g r i f f e[2], als A r b e i t s hypothesen[3].

Eine solche Bestimmung ermöglicht es nach Schulz, sie zeitgemäßen Erfodernissen entsprechend zu fassen und zu verwenden.

Es ist offensichtlich, daß Schulz eine "Reinheit" der Begriffe, damit deren Abstraktion von gesellschaftlicher Realität, zu verhindern sucht. Ihre 'Substanz', das heißt, ihr Wahrheitsgehalt, wird sich erst aus der Interaktion handelnder Subjekte in der je konkret historischen Situation ergeben.

Entscheidend ist also, mit den Worten Adornos, "was für den Gebrauch der philosophischen Terminologie das Wichtigste ist, nämlich die Gestaltqualität der Worte oder ihr(en) Stellenwert."[4]

4.1.4 "Horizont" als Grundbedingung des Verstehens

Den Begriff des "Horizontes" bestimmt Schulz, in Anlehnung an Gadamer, als den "Gesichtskreis, der zum Verstehen gehört".[5] "Horizont" ist für Schulz das Kriterium zur Bestimmung der Unterscheidung zwischen Klein- und Großgruppen,

---

1 PhvW S.125
2 ebd. S.843
3 ebd. S.777
4 Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie, Frankfurt M. 1.Aufl.1973, S.34; vgl. insbes. Kap.3, S.33-45; ders., Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, a.a.O., S.59ff;
Ernst Bloch, Logisch und objektiv Wahres. In: ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie (Ausgabe 1977) a.a.O., S.165-185
5 PhvW S.789

zwischen Sittlichkeit und Moralität; Sittlichkeit ist den Kleingruppen zuzurechnen, Moralität den Großgruppen.

Gadamer ist, so Schulz, für die Bestimmung des Begriffs des "Horizontes" insofern von Bedeutung, als der Horizont nicht als "Fixes", ein für allemal Feststehendes, sondern als sich ständig Veränderndes gefaßt wird; Schulz:

> "Der Horizont wandelt sich mit unserem Verstehen und zwar in dialektischer Form. Das Verstehen vollzieht sich immer innerhalb eines Horizontes, aber der Horizont seinerseits wird durch das Verstehen selbst abgegrenzt und solchermaßen konstituiert. Der Begriff Horizont ist also keine von außen herangetragene Bestimmung. Die Begriffe Horizont und Selbstverhalten gehören, sich gegenseitig bedingend, zusammen."[1]

Für Schulz ist diese Bestimmung des Begriffs Horizont insbesondere für die Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Ethik wesentlich. Eine 'Instrumentalisierung' des Begriffs des Horizontes "erfordert, bestimmte Strukturen zu unterscheiden, denen gemäß sich Horizonte als Formen von Ordnungszusammenhängen ausbilden"[2] und den Nachweis der Dialektik, die zwischen diesen Formen "waltet":

- Nahhorizont, das "ist der relativ enge und relativ abgeschlossene Bereich, der durch die Ordnung der Primärgruppen bestimmt wird", z.B. durch traditionelle Überlieferungen, soziale Kontrolle etc.;
- Fernhorizont, das "ist der offene und 'verschwimmende' Gesichtskreis, der durch die Ordnung der Sekundärgruppen gebildet wird", d.h. durch Großgruppen, wie Verbände, Völker, Staaten, Stände, Klassen, Religionsgemeinschaften etc.,

Notwendig ist nach Schulz die dialektische Vermittlung zwischen beiden.

Vorrangig - unter ethischen Gesichtspunkten - ist das Heraustreten aus dem Nahhorizont, um sich "um die Formulierung der großen Gruppengebilde" zu kümmern.

Das gegenwärtige Verhältnis zwischen Kleingruppen und Großgruppen ist - so Schulz - durch einen Widerspruch charakterisiert: einerseits, so ist aus der Perspektive der Kleingruppen festzustellen, haben die Großgruppen "nur die Aufgabe, die ä u ß e r e Möglichkeit der Kleingruppen zu gewährleisten, deren innere Gestaltung ihnen aber selbst zu

---

1 PhvW S.789f
2 ebd. S.790

belassen", andererseits "suchen sich die Kleingruppen gegen die Großverbände 'abzudichten'"[1]

Dieses "Abdichten" resultiert aus der Erfahrung, daß die durch "Superstrukturen, das heißt den miteinander verflochtenen Mächten von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik undurchsichtig" bestimmte Öffentlichkeit eben das von Schulz geforderte "Heraustreten aus dem Nahhorizont" nicht nur erschwert, sondern geradezu unmöglich macht. Schulz führt diesen "Rückzug ins Private, verbunden mit der Tendenz, sich der Verantwortung zu entziehen", auf geschichtliche Gründe zurück: auf den Verlust emotionaler Bindungen an übergreifende Einheiten, wie Volk, Nation, Vaterland.[2]

Daß diese Erklärung nur e i n e Seite des Problems betrifft, ist m.E. offensichtlich. Klaus Horn:

> "Die aus unser aller beschränkten Arbeitserfahrungen hervorgehenden Froschperspektiven, die Ghettoisierung unserer Sinnlichkeit, die Verselbständigung der größeren gesellschaftlichen Strukturen von Industrie und Staat den Einzelinteressen gegenüber, führen zu einem prekären Phänomen, das einmal Verantwortungsdiffusion genannt worden ist... Jene hier nur angedeuteten strukturellen Veränderungen unserer Gesellschaft haben der Tendenz nach zu einer Veränderung der Moral geführt. Moral im Sinne der im Verhalten zur Geltung kommenden verinnerlichten Regeln, die sich auch gegen widerliche Umstände Geltung zu schaffen versucht, wird offenbar immer schwieriger. Der höhere Grad von Vergesellschaftung der Menschen schlägt sich nieder in einem höheren Grad von Abhängigkeit gegenüber anonym gewordenen gesellschaftlichen Strukturen, aus denen Befehle kommen..."[3]

Habermas hat in "Strukturwandel der Öffentlichkeit"[4] am Beispiel der bürgerlichen Öffentlichkeit die Verschränkung der Öffentlichkeit mit der privaten Sphäre herauszuarbeiten versucht, Herbert Marcuse in "Der eindimensionale Mensch"[5] die Irrationalität der Gesellschaft und deren Auswirkungen analysiert - diesen Analysen wird verstärkt Bedeutung beizumessen sein, um r e a l e Möglichkeiten des von Schulz geforderten "Heraustreten(s) aus dem Nahhorizont"[6] entwickeln zu

---

1 PhvW S.793
2 ebd. S.794
3 Klaus Horn, Zum Frieden unfähig? In: Frankfurter Hefte, 2/1980, S.43; vgl. ders., Über den Zusammenhang von Angst und politischer Apathie. In: H. Marcuse u.a. Hg., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Frankfurt M.1968, 6.Aufl.1972, S.59-79;
4 Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied- Berlin 1962, 5.Aufl.1971
5 Herbert Marcuse, a.a.O.
6 PhvW S.794

können. Habermas fordert, daß dem "Strukturwandel der Öffentlichkeit" der "politische Strukturwandel" zu folgen habe - den o b j e k t i v e n Faktoren und deren Interdependenzen gerade unter ethischen Gesichtspunkte im Sinne der von Schulz geforderten dialektischen Vermittlung d i e Bedeutung zukommt.

4.2 Zeitgemäßes ethisches Engagement

Vorrangig bei dem Versuch einer Zusammenfassung und einer Kritik der Schulzschen Bestimmung der Zeitgemäßheit eines ethisch fundierten Engagements ist die Frage, inwieweit sein "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik"[1] die r e a l e, k o n k r e t e Situation der Menschen angesichts der Ungleichzeitigkeit der Zeiten innerhalb einer Zeit, der dieser Ungleichzeitigkeit immanenten Antagonismen - verstanden als die Diskrepanz von Freiheit und Unfreiheit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit etc. - zu erfassen, Engagement zu fundieren und zu legitimieren vermag. Zentral ist die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis.

Annemarie Piepers Kritik am Schulzschen "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" thematisiert den hier zugrundeliegenden Konflikt.[2]

Pieper bringt Schulz' Bestimmung der Zeitgemäßheit auf die Formel:

> "Zeitgemäß ist eine Ethik für Schulz dann, wenn sie einerseits realitätsnah und andererseits appellativ ist, d.h. wenn sie das deskriptiv ermittelte und induktiv verallgemeinerte Material über das Selbstverständnis des modernen Menschen einer Beurteilung durch die normativen Kategorien gut und böse aussetzt."[3]

Mit anderen Worten:

> "Eine Ethik, die Einfluß auf die Praxis des heutigen Menschen nehmen will, muß zeitgemäß in dem Sinn sein, daß sie sowohl realitätsnah als auch moralitätsnah argumentiert."[4]

Pieper gelangt nach ihrer Auseinandersetzung mit der Zeitgemäßheit der Schulzschen Ethik zu folgender Erkenntnis:

---

1 PhvW S.698 - 840
2 Annemarie Pieper, Wie zeitgemäß muß eine Ethik sein? In: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie. Dies., Freiburg/München 1979, S.122ff
3 ebd. S.125f
4 ebd. S.138

> "Eine Ethik -....- muß in dem Sinn zeitgemäß sein, daß sie moralisch relevante Probleme und Konflikte der Zeit aufgreift, nicht um sie in einer praktisch folgenlos bleibenden Theorie zu bedenken, sondern um moralisch vertretbare Lösungsvorschläge zu erarbeiten..."[1]

Die Notwendigkeit einer pragmatischen Zuwendung der Wissenschaft Ethik zu den Problemen des Alltags einerseits anerkennend, bemerkt Pieper jedoch andererseits, daß die Aufgabe der Ethik damit nicht hinreichend erfaßt ist, denn:

> "Die vordringliche Aufgabe einer zeitgemäßen Ethik besteht nicht eigentlich darin, sich auf etwas zu beziehen, das zu jeder Zeit Geltung hat, sondern sich zu jeder Zeit auf etwas Unbedingtes zu beziehen und dieses Unbedingte 'zeitgemäß' zu artikulieren."[2]

Mit anderen Worten: Zeitgemäßheit bedeutet nicht auf Aufgabe des Primats des Unbedingten - hier bezogen auf die Kategorien der Moral - aus sogenannten zeit-opportunistischen Erwägungen, sondern fordert je nach Situation eine Interpretation des Unbedingten.

Auf eine weitere in diesem Kontext relevante Problemstellung in der Frage nach der Letztbegründung ethischer und pragmatischer Normen, bezogen auf das Verhältnis von Theorie und Praxis der Ethik unter dem Kriterium der Zeitgemäßheit, macht Pieper aufmerksam. Pieper stellt fest, daß das Beharren auf praxisnaher, das menschliche Handeln "unmittelbar und nachhaltig wirksam beeinflussende(r) Theorie", die "Eigenart ethischer Postulate, die nicht konstitutive Prinzipien für ein Sein, sondern für ein Sollen sind", verkennt.[3]

Gegen die Forderung nach Praxiswirksamkeit der Ethik wendet Pieper ein:

> "Wer fordert, die Ethik müsse w i r k s a m e Handlungsprinzipien aufstellen, der hat die Aufgabe der Ethik grundsätzlich mißverstanden, denn wirksam können nur Naturprinzipien sein, d.h. die Bedingungen, unter denen ein Naturprozeß so und nicht anders abläuft, lassen sich empirisch herstellen. Das gilt jedoch nicht für die durch die Freiheit begründeten Prinzipien der Moral; sie lassen sich nicht empirisch herstellen in der Weise, daß alle Willensbildungsprozesse und die daraus resultierenden Handlungen ihnen unausweichlich folgen müssen."[4]

Pieper begründet ihren Einwand unter Bezugnahme auf eine entsprechende Stelle in Kants "Kritik der praktischen Vernunft".[5]

1 Pieper, a.a.O., S.143f
2 ebd. S.144f
3 Ethik als Praxis der Freiheit. In: Dies., a.a.O., S.212
4 ebd., S.213
5 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788

Pieper stellt ausdrücklich fest:

> "Der Hiatus zwischen den normativen Prinzipien der Ethik und der Entscheidung des Individuums ist unaufhebbar, wenn nicht mit der Aufhebung der Bedingungen von Unfreiheit und Unvernunft auch Freiheit und Vernunft selber aufgehoben werden sollen... Veränderungen in einer Praxis geschehen also primär nicht aufgrund einer Theorie, sondern aufgrund von Handlungen, die aus einem moralischen Engagement hervorgehen, das ein weder erzwingbarer noch ein rational ableitbarer oder naturgesetzlich vorherbestimmbarer Akt der Entscheidung, ein ursprünglich freier Willensakt ist."[1]

Als "naturalistischen Fehlschluß" bezeichnet Pieper den Versuch, Theorie und Praxis durch den Begriff der Anwendung zu vermitteln: "So wenig die Ethik schon die Praxis ist, deren Theorie sie ist, so wenig ist sie die Anwendung ihrer selbst auf die Praxis, deren Theorie sie ist."[2]

Die Forderung nach Praxiswirksamkeit der Ethik beruht nach Pieper auf vier Mißverständnissen:

1. "Einer normativen Ethik geht es per definitionem um die Aufstellung von allgemeingültigen, unbedingten Prinzipien, die für jeden Menschen als Menschen gelten sollen ... die unabhängig von bestehenden Realitäten und gesellschaftlichen oder individuellen Belangen Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben...
   Die aufgrund der Allgemeinheit ethischer Prinzipien empfundene Leere oder Formalität ist nichts anderes als ein Indiz für jenen qualitativen Freiraum, der nur praktisch, nicht aber begrifflich ausgefüllt werden kann dadurch, daß jeder einzelne auf seine Weise und im Hinblick auf den geschichtlichen Kontext, in dem er lebt, danach strebt, Freiheit zu verwirklichen."

2. Verwechslung der Ethik mit anderen Wissenschaften: die Fragen nach den Mitteln der Durchsetzung "sind nicht mehr ethischer, sondern pragmatischer Natur, die im Anschluß an ethische Prinzipienüberlegungen zweifellos notwendig und moralisch gesollt sind, damit aus der moralischen Einsicht etwas folgt, nämlich eine tatsächliche Veränderung der Realität zum Besseren hin..."

3. "... liegt in der Vorstellung, eine Ethik müsse so konzipiert sein, daß sie im Hinblick auf die reale Praxis unmittelbar wirksam wird und direkte Veränderungen im Zusammenleben von Menschen bewirkt... (Eine sich so verstehende Ethik) pervertiert das Prinzip der Freiheit in ein Dogma oder in eine Ideologie..."

4. Dieses Mißverständnis beruht auf der Vorstellung der Popularisierung ethischer Prinzipien. Die Ethik jedoch "hat es mit Begriffen und Prinzipien zu tun, die an sich selbervöllig unanschaulich sind und den in der philosophischen Reflexion Ungeübten nur verwirren."
   Da dem so ist, schreibt Pieper einem engagiert geschriebenen Tatsachenbericht, einem utopischen Roman, einem realistischen Film und einem alltägliche Konflikte widerspiegelnden Theaterstück mehr Erfolg zu, als dem "Versuch, eine wissenschaftlich fundierte ethische Theorie in die Alltagssprache zu übersetzen."[2]

---

1 Pieper, a.a.O., S.214
2 ebd., S.210
3 ebd., S.228-231

Nach Pieper ist somit eine Ethik zeitgemäß, die das "Unbedingte 'zeitgemäß' zu artikulieren" versucht[1], "die moralisch relevante Probleme und Konflikte der Zeit aufgreift, nicht um sie in einer folgenlos bleibenden Theorie zu bedenken, sondern um moralisch vertretbare Lösungsvorschläge zu erarbeiten."[2]

Dieser Bestimmung der Zeitgemäßheit ist nichts hinzuzufügen. Das in den vorstehenden vier Mißverständnissen zum Ausdruck kommende Unbehagen an der Wissenschaft Ethik resultiert letzten Endes aus der Erfahrung, daß die Ethik der Forderung der Zeitgemäßheit in der von Pieper vorgenommenen Bestimmung nicht genügt hat, sondern daß der Vorwurf der Selbstzwecksetzung der Ethik seine Berechtigung hatte und hat.

Ein Unbehagen bleibt bei alledem: Piepers Argumentationen in den "vier Mißverständnissen" lassen erkennen, daß es in erster Linie um die Reinheit der Prinzipien der Wissenschaft Ethik und bei aller Proklamation nur sekundär um deren Anwendung geht, die zwar p o s t u l i e r t, sofern ein Sollen gesetzt wird, jedoch als solche nicht, da dem Primat der freien Willensentscheidung unterstehend, g e f o r d e r t werden kann.

Die Frage bleibt, ob es sich bei der Versicherung der Notwendigkeit der Reinheit der Prinzipien der Ethik, wie ihrer Theorie nicht letztlich um eine Schutzbehauptung handelt,eine Schutzbehauptung insofern, daß, wenn die Wissenschaft Ethik die Praxis mitzubedenken hat, auf Praxisrelevanz bestehen würde, nicht die Ethik als Ethik ihre Freiheit aufgeben würde, sondern jene, die sie professionell betreiben.[3] Die klassische Arbeitsteilung - Marx hat die Folgen der aus der Arbeitsteilung resultierenden Entfremdung in eindringlicher und überzeugender Weise dargestellt[4]- und die auf Arbeitsteilung beruhende Entfremdung wird von der Wissenschaft Ethik aufrecht erhalten: hier die Chefdenker, dort jene, die das von ihnen Gedachte zu realisieren haben.

---

1 Pieper, a.a.O., S.144f
2 ebd. S. 143f
3 vgl. Adornos Hinweis auf Kants "Kritik der praktischen Vernunft"
4 Schulz bezeichnet Marx' Analyse der Aufhebung der Entfremdung als ein "Meisterwerk", PhvW S.562

Der Eindruck des Elitären in Sachen Moral ist offensichtlich auch wenn sich dieser Eindruck hinter der sog. Freiheit des Willens verbirgt. Bereits in Kap. 3.2.2 und 3.2.3 ist auf diese Diskrepanz zwischen dem Denken über Freiheit und den realen Kämpfen um die Freiheit hingewiesen worden.

Um nicht ein fünftes Mißverständnis entstehen zu lassen:

- die Einheit von Theorie und Praxis ist nicht zu wollen, da eine solche Identitätssetzung letztlich Innovationen blokkieren, die Entwicklung von Alternativen verhindern, Distanz im Sinne der Selbstbesinnung und Selbstkritik ausschließen und zu dogmatischer Erstarrung, damit zu einer Eliminierung der Theorie führen würde;
- gefordert ist eine Vermittlung zwischen Theorie und Praxis im Sinne der Umsetzung, die der Philosophie die Theorie a l s Praxis beläßt, jedoch die reale Praxis als ein bestimmendes Moment von Theorie begreift und dies umso mehr unter dem von Pieper bestimmten Kriterium der Zeitgemäßheit: das Aufgreifen moralisch relevanter Probleme und Konflikte, um moralisch vertretbare Lösungsvorschläge zu erarbeiten; das bedeutet nicht Verzicht auf Theorie, im Gegenteil: es bedeutet das Heraustreten aus dem vorwiegend akademisch bestimmten Bereich in die r e a l e Situation und die Konfrontation mit dieser r e a l e n Situation, um diese nicht nur in einer Theorie aufzuheben, sondern realitätsnah zu entwickeln im Sinne von Orientierungsthesen, die Handeln zu motivieren vermögen, ohne das Denken der Handelnden und deren Entscheidungen zu beschränken, sondern zu Kritik und Reflexion befähigen.[1] Theorie erhält so gesehen eine neue Qualität.

---

1 Ich denke beispielsweise an den Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter, der m.E. begriffen hat, wie notwendig diese 'Umsetzung' ist und der sie selbst praktiziert, o h n e selbst Ethiker zu sein; vgl. u.a. ders., Lernziel Solidarität, Reinbek bei Hamburg 1974; mit den Worten Adornos: Eine Philosophie, "wenn sie überhaupt noch eine Existenzberechtigung hat und wenn sie sich nicht wirklich in einen platten Betrieb verwandeln soll, der nur deshalb weitergeht, weil es ihn einmalig gibt, (hat) ihre Berechtigung allein und ausschließlich an der Stelle, an der sie die Vorstellung des Akademischen sprengt"; ders., Philosophische Terminologie, a.a.O., S.165

- Der Hinweis Adornos auf den "Nerv der Philosophie", erwähnt in der Erinnerung an Auschwitz, mag das Vorstehende verdeutlichen: "daß man auch da weiterdenkt, wo es weh tut, und auch, wo es einem selber weh tut. Das Fehlen einer solchen Haltung ist für den Niedergang der Philosophie in ihrer Breite, ..., sicherlich nicht der letzte Grund."[1]
  Norbert Elias hat anläßlich der Römerberggespräche Frankfurt 1978 an die Notwendigkeit einer Einbeziehung der Empathie,das heißt, des Fühlens des Fühlens, in die Philosophie - und insbesondere die Ethik - erinnert.
  Es dürfte offensichtlich sein, daß Theorien der Ethik, die sich der Betroffenheit nicht versagen, also bewußt außer der sogenannten wissenschaftlich erforderten Distanz zum Emotionalen deren Kategorien miteinbeziehen, jene, außerhalb des Akademischen bestehenden Bereiche und Probleme realitätsgerechter zu erfassen vermögen.
- Aus der Perspektive des Engagements wäre der Wissenschaftler, jener, die Ethik professionell Betreibende, sofern er die vorstehenden Argumente akzeptiert, nicht nur glaubwürdig, sondern er könnte das zutiefst Un-Ethische, das sich in der Hierarchie: hier Ethiker- da Ausführende, zeigt, relativieren.
  Die Spaltung in Theorie und Praxis wird solange eine Spaltung bleiben, solange Theoretiker und Praktiker, sofern diese überhaupt als sich ausschließende Gegensätze gefaßt werden können, nicht begreifen, daß es ihr gemeinsames Anliegen sein sollte; Solidarität ist somit anzustreben, wenn es nicht bei der Proklamation einer besseren Welt bleiben, das immer wieder zu erinnernde Unbedingte lediglich als das nicht ein- und zu überholende Abstrakte bestehen bleiben soll.

Zu fragen bleibt, ob nicht eine entlarvende Moralkritik auf die Wissenschaft Ethik selbst angewandt werden müßte, das heißt, die Moral der Wissenschaft Ethik selbst steht zur Disposition; zu fragen bleibt weiterhin, ob nicht undogmatischere Verfahrensweisen angesichts des Dogmatismus der Wissenschaft Ethik, der sich in ihrem Beharren auf Praxisdistanz zeigt, den Forderungen nach Zeitgemäßheit der Ethik eher zu entsprechen vermögen.

---

1 Adorno, a.a.O, S.167; vgl. S.188

Eine weitere Problematisierung in Bezug auf die Person des Ethikers scheint mir erforderlich: die in dem Theorie-Praxis-Problem mitschwingende Frage nach der Neutralität bzw. der Parteilichkeit nicht nur der Ethik, sondern des Ethikers selbst.

Pieper, auf die Neutralitätsthese von Stevenson und Ayer[1] eingehend, unterscheidet zwischen der Tätigkeit eines Moralisten und der eines normativen Ethikers.

Ein Moralist ist demnach jener,

> "der an seine eigenen wie an die Handlungen anderer Menschen strenge moralische Maßstäbe legt und überhaupt jegliches Tun ausschließlich nach moralischen Gesichtspunkten kritisch beurteilt... Er ist gewissermaßen der personifizierte Moralkodex seiner Zeit und seiner Gesellschaft, insofern er in beispielhafter Weise den von allen als verbindlich anerkannten Sollensforderungen genügt und jede Mißachtung moralischer Gesetze ohne Ansehen der Person scharf kritisiert."[2]

Der normative Ethiker jedoch

> fällt "nicht selber moralische Urteile, sondern unterzieht sie einer methodisch durchgeführten Problematisierung -..., um Handlungen und Normen, die Anspruch auf Moralität erheben, daraufhin zu prüfen, inwieweit dieser Anspruch berechtigt ist oder nicht. Ihm geht es nicht darum, normative Einzelurteile abzugeben, sondern ein Kriterium der Normativität aufzustellen,..., das über die Moralität von Geltungsansprüchen entscheidet."[3]

Die normativ-ethischen Urteile unterscheiden sich demnach grundlegend von den normativ-moralischen des Moralisten. Die Frage bleibt jedoch bestehen, ob die Urteile des normativen Ethikers im Formalen, Abstrakten verharren, oder sich auf r e a l e Inhalte k o n k r e t e r, durch Antagonismen gekennzeichneter Gesellschaften beziehen. Angesichts dieser Antagonismen kann es nicht d i e Moral[4],

---

1 Charles L.Stevenson, Ethics and Language. New Haven/London 1944, S.222

2 Pieper, a.a.O., S.217

3 ebd., S.217f

4 vgl. beispielsweise die gegenwärtigen Exzesse im Iran, die im Namen einer übergeordneten Moral erfolgen; die Position des Moralisten kann jedoch nicht so eindeutig negativ oder positiv bestimmt werden, denn es kommt darauf an, w e l c h e Moral, mit w e l c h e n Zielsetzungen internalisiert wurde und vertreten wird; vgl. z.B. Mahatma Gandhi, Martin Luther King vgl. Gandhis Selbstverständnis in: "Satyaraha und ziviler Ungehorsam" und "Die Lehre vom Schwert", in: Gewaltfreie Aktion, Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit, 3.Jhg. Heft 8/1971 S.1-7

sondern nur eine Vielheit von Moralen geben. Diese Vielheit resultiert aus der Vielzahl der Kulturen, Mentalitäten, Schichten - in einem weit größeren Maße noch, wenn, wie bei Schulz, die Menschheit als der kategoriale Bezugsrahmen angesetzt wird. Eine Gesellschaft, in der Moral zur Staatsideologie gemacht wird, wie beispielsweise in den totalitären Regimen des Ostens und besonders im Iran, in dem die Moral über die Menschen und über die Politik gestellt wird, würde einen Rückfall in die Barbarei bedeuten, die nicht nur zu einer Eliminierung von Theorien, Reflexionen, Alternativen und Kritik, sondern zur Abschaffung von Freiheiten und damit der Freiheit selbst führt.

Ernst Bloch hat das F o r m a l e des Kantschen Imperativs ebenso herausgestellt; Kants intendierte Gesinnung, als pflichtgemäße,

> "soll sich in der Form, nicht im Inhalt des Wollens erweisen. ...nach Kant (muß) ein Kriterium ein rein formales sein, das ist, ein von situationshaften Schwankungen wie historischen Veränderungen seines empirischen Inhalts schlechthin freies, ja ein so sehr formales an Ort und Stelle, daß Kant überhaupt kein ethisches Kriterium mehr zu benennen weiß, sondern nur noch eines aus der - formalen Logik."[1]

In Bezug auf die ebenso von Pieper in Frage gestellte Neutralitätsthese führt Bloch weiter aus:

> "Es ist eben die Widerspruchslosigkeit; wonach also die Fähigkeit einer Maxime, als allgemein befolgtes Gesetz gedacht zu werden, ihre Sittlichkeit einzig an der bleibenden Einheit dieses so Gedachten messen und entscheiden läßt... Formaler hat sich in der Tat kaum je eine Moral ausgelassen, auch nicht die mühseligste Reflexionsmoral;"[2]

Kant, so Bloch,

> "entwirft ein Sollsein, d a s, w i d e r d i e A b r e d e an O r t und S t e l l e, i n k e i n e r K l a s s e n g e s e l l s c h a f t a u c h n u r a n n ä h e r b a r i s t... Denn kein Proletarier kann wollen, daß die Maxime seines Handelns als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden könne, die auch die Kapitalisten einschließt; das wäre nicht Moralität, sondern Verrat seiner Brüder."[3]

In einer positiven Wendung begreift Bloch Kants kategorischen Imperativ als "Stück einer Formel für klassenlose Solidarität", denn dieser Imperativ enthält

---

1 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., Bd.2, S.1020
2 ebd. S.1020f
3 ebd. S.1024f

> "ein Humanum in sich, das so wenig nur abstrakt-allgemein und so deutlich auch antizipierend-allgemein ist, daß es mit seiner Menschenlandschaft in keiner Klassengesellschaft unterkommt. Vielmehr wirkt dieser Grundsatz, mit dem unüberhörbaren Optativ hinter sich, fast wie eine Antizipationsformel hin zu einer nicht-antagonistischen Gesellschaft, das ist zu einer klassenlosen, in der überhaupt erst wirkliche Allgemeinheit moralischer Gesetzgebung möglich ist."[1]

Diese, in der Tat revolutionäre, Deutung Blochs ist von Kant nicht impliziert gewesen. Schulz, der sich auf Kants kategorischen Imperativ als Kriterium der Universalisierung bezieht, hat mit Sicherheit diese Deutung nicht vorgenommen, denn sein "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" mündet in der Erkenntnis, daß alles und jedes dialektisch vermittelt ist, innerhalb des zu Vermittelnden jedoch Widersprüche existieren, die sich nicht zu einer Einheit zusammenschließen lassen.
Karl-Otto Apel spricht von einer "Paradoxie der Problemsituation", die einerseits aus dem aktuellen Bedürfnis nach einer universalen Ethik, "einer Makroethik der Menschheit auf der begrenzten Erde", andererseits aus dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik resultiert, das gekennzeichnet ist durch die "weit verbreitete Überzeugung, daß die Möglichkeit intersubjektiver Geltung von Argumenten genau so weit reicht wie die Möglichkeit wissenschaftlicher Objektivität im Bereich der empirisch- analytischen Realwissenschaften."[2] Mit anderen Worten: "Eine universale, d.h. intersubjektiv gültige Ethik solidarischer Verantwortung scheint demnach zugleich notwendig und unmöglich zu sein."[3]

Apel begreift den dieser Problemsituation zugrundeliegenden Grundzug als realen "Antagonismus zweier philosophischer Tendenzen unserer Zeit und dergestalt als Motor einer Dialektik".[4] Für Apel steht außer Zweifel,

---

1 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S.1025
2 Karl-Otto Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: ders., Transformation der Philosophie Bd.II, Frankfurt M. 1.Auflage 1973, S.369ff
3 ebd. S.363
4 ebd.

> "daß der Marxismus in all seinen Versionen die positive, freilich auch mehr oder weniger dogmatische Seite des Antagonismus repräsentiert. (Denn:) Er hat in klassischer Form die Einsicht expliziert (und in ihren Konsequenzen entfaltet), daß die Menschheit vor der Aufgabe steht, ihre naturwüchsige 'Vorgeschichte' zu überwinden; d.h. aber: die Ära der partikularen Gruppen- bzw. Klasseninteressen, die, in ihrer Verdinglichung zu quasi- natürlichen Geschichtskräften, die Transparenz und die effektive Selbstkontrolle der menschlichen Tätigkeit verhindern und es unmöglich machen, daß die Menschen in solidarischer Aktion die Verantwortung für die Geschichte übernehmen."[1]

Von dieser Position her läßt sich die Beziehung zu Schulz' "Geschehensdialektik", der Dialektik von Subjekt und Objekt, die wesentliche Positionen der Hegelschen und Marxschen Dialektik impliziert, herstellen. Jedoch kann, im Unterschied zur dogmatisch marxistischen Bestimmung des Verlaufs der Geschichte als Gesetzmäßigkeit, nicht die Vernünftigkeit des Verlaufs der Geschichte a priori unterstellt werden, sondern sie wird das Resultat handelnder, sich verantwortlich fühlender Subjekte sein. Das Handeln unter dem Gesichtspunkt der Gestaltung der Zukunft mit dem Ziel einer Optimierung des menschlichen Zusammenlebens, als dessen kategorialen Bezugsrahmen Schulz die Menschheit als Welteinheit setzt, bedarf einerseits dieser geforderten Reflexion der Menschheit als Ganzes, der Antizipation des in dieser Forderung ausgedrückten Sollens und des Bewußtseins des Widerspruchs zwischen dem gegenwärtig Existenten und dem zu Überwindenden im Sinne des Sollens. Die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik, ist die nach einer Ethik, die, so Apel, "das normative Prinzip einer Vermittlung von Theorie und Praxis in der geschichtlichen Situation an die Hand gibt."[2]

Die Frage nach der Vermittlung - Vermittlung ist, daran ist in diesem Kontext ausdrücklich zu erinnern, für Schulz die zentrale Kategorie -, kann jedoch nicht im Sinne einer Aufhebung existierender Widersprüche in Form einer Synthese verstanden werden, die letztlich dazu führt, daß alles so bleibt, wie es ist, sondern nur durch deren Negation erfolgen, d.h., es bedarf, so Apel, "letzter Wert- und Zielpräferenzen", von denen her eine Orientierung des Handelns möglich wird, es

---

1 Apel, a.a.O., S.363f
2 ebd. S.366

bedarf sowohl der individuellen Verantwortung, als auch der der Gesellschaft, um in solidarischer Verantwortung das Faktische zugunsten des Sollens zu überwinden.

Apel gelangt zu der Überzeugung:

> "Wer wirklich konkret und radikal denkt, der muß bereit sein, sein gesellschaftliches Engagement je in der Situation durch eine philosophische Ethik zu begründen. Diese kann zwar nicht das konkrete Situationsengagement deduzieren, aber sie kann einen Maßstab der Kritik liefern, an dem das Engagement selbst - sein Gelingen oder Scheitern - gemessen werden kann."[1]

Apel, der diesen Fragen unter dem Gesichtspunkt einer ethisch begründeten Emanzipationsstrategie nachgeht, gelangt in der Frage, wie dann die dem Engagement immanente Parteilichkeit letztlich zu begründen und zu legitimieren sei, zu der Schlußfolgerung:

> "Die 'Parteiergreifung' in der konkreten geschichtlichen Situation wird immer ein riskantes Engagement einschliessen, das weder durch philosophisches noch durch wissenschaftliches Wissen gedeckt werden kann."[2]

Parteilichkeit ist Sache der eigenen Entscheidung und somit individuell zu verantworten. Für Apel gibt es

> "kein besseres ethisches Regulativ als dies: im eigenen reflexiven Selbstverständnis die mögliche Kritik der idealen Kommunikationsgemeinschaft zur Geltung zu bringen. Dies scheint mir das Prinzip der möglichen moralischen Selbsttranszendenz zu sein."[3]

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Apels "Paradoxie der Problemsituation" den hier thematisierten Sachverhalt erfaßt, und diese "Paradoxie" ist letzthin nicht aufhebbar. Der von Schulz geforderte "moralische Aufstand zum Fortschritt" hin vermag ebenso wenig diese Paradoxie zu überwinden. Es gilt also, die "intellektuelle Schizophrenie" auszuhalten, von der Adorno gesprochen hat, die im Akt der Reflexion anstelle der Unterwerfung unter ihre Bedingungen selbst etwas Lösendes hat, was der "sozialen Schizophrenie" entgegenzuwirken vermag.[4]

Bloch hat, so Rudi Dutschke, sein Verhältnis von Philosophie und Politik so formuliert:

> "die 'Pflicht des Tages, der Höhe der Zeit zu genügen',

---

1 Apel, a.a.O., S.433
2 ebd. S.435
3 ebd.
4 Adorno, Philosophische Terminologie, a.a.O., S.192 f

> muß nicht heißen, 'im Sturm des unmittelbaren Wesens', im Sturm der Revolution aufzugehen. Und erst recht nicht in der unmittelbaren Realpolitik."[1]

Zum Abschluß dieses Kapitels "Zeitgemäßes ethisches Engagement" möchte ich auf die "Zehn Thesen zu den Aufgaben praxisnaher Philosophie"[2] von Hans Lenk hinweisen, da sich einerseits Parallelen zu Schulz' "Aufriß einer zeitgemäßen Ethik" ergeben, andererseits Annemarie Pieper in ihrem Beitrag "Wie zeitgemäß muß eine Ethik sein" sich aus der Perspektive der normativen Ethik sowohl mit Walter Schulz als auch mit Hans Lenks "Pragmatische(r) Philosophie" auseinandersetzt.

Lenk entwickelt seine Thesen auf dem Hintergrund der Erkenntnis, daß "eine offene Zusammenarbeit zwischen philosophischen Richtungen untereinander und mit den Erfahrungswissenschaften" nicht ausreicht, sondern daß " das Übersteigen der blossen Philosophie rein analytischer Techniken zu mehr spekulativer Konstruktion, zu mehr Mut in inhaltlichen Entwürfen und Stellungnahmen" gefordert ist. Ohne im Einzelnen die von Lenk vertretenen Positionen zu verteidigen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß Lenk auf die hier diskutierte Frage nach der ethischen Fundierung des Engagements, nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, Antworten gibt, die einer weiteren Diskussion bedürfen.
Wichtig ist Lenks Beitrag insofern, als erstmals explizit ein Versuch unternommen wird, aus der von Apel konstatierten "Paradoxie" herauszukommen.

---

1 Rudi Dutschke, Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren. Hg.v. G. Dutschke-Klotz, H. Gollwitzer und J. Miermeister, Reinbek bei Hamburg 1980 S.154

2 Hans Lenk, Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hamburg 1975, S.26-34; (Antrittsvorlesung 1970) sh. Anlage 4;
zum Verhältnis von Philosophie und Praxis vgl. u.a. Pedrag Vranicki, Marginalien zum Problem des Humanismus (1966); in: ders., a.a.O., S. 7-29

5 DIALEKTIK DES ENGAGEMENTS

Der B e g r i f f der Dialektik ist im definitorischen Sinne nach Schulz nicht eindeutig zu fassen, und eine eindeutige Bestimmung dieses für Schulz zentralen Begriffs ist seinerseits nicht intendiert. Schulz nimmt für den Begriff der Dialektik in Anspruch, was seiner Auffassung nach unter dem Aspekt der Zeitgemäßheit generell den Begriffen gemäß ist: das Akzeptieren ihrer Vorläufigkeit, ihrer Vagheit, ihrer Uneindeutigkeit. Diese Charakterisierung der Begriffe entspricht nach Schulz dem Prozeßcharakter der Wirklichkeit und der diesem Prozeß immanenten Möglichkeit einer Änderung des Bedeutungsgehalts der Begriffe.
Schulz votiert daher für eine V e r f l ü s s i g u n g der Begriffe. In diesem Kontext ist daran zu erinnern, welche Bedeutung Schulz angesichts der Notwendigkeit der Anerkennung des Prozeßcharakters der Wirklichkeit und der Zeitgemäßheit G r u n d b e g r i f f e n einer Wissenschaft beimißt. Diese Grundbegriffe

- haben v o r l ä u f i g e n Charakter,
- sind trotz ihrer Vorläufigkeit, ihrer Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zur Erklärung gegenwärtiger geschichtlich bestimmter Phänomene heranzuziehen,
- haben primär r e g u l a t i v e Funktion: sie fungieren als L e i t b e g r i f f e, als A r b e i t s h y p o t h e s e n.[1]

Der Begriff der Dialektik ist für Schulz' Bestimmung der "Philosophie in der veränderten Welt" z e n t r a l, da Schulz' gesamte Analysen dahin tendieren, den Nachweis der D i a l e k t i k der Wirklichkeit zu erbringen.[2]

Es kann somit unterstellt werden, daß Schulz dem Begriff der Dialektik eine andere Bestimmung und Bedeutung zuschreibt, als allen übrigen -sh. oben- Grundbegriffen einer Wissenschaft.
Im folgenden werden daher zunächst Schulz' Bestimmungen des Begriffs der Dialektik und die für diese Bestimmung des Be-

---

1 vgl. Kap. 4.1.3
PhvW S.844

griffs wesentlichen Termini: Subjekt-Objekt, Widerspruch, Totalität, Vermittlung, referiert, das Spezifische des Schulzschen Dialektikbegriffs herausgestellt, eine Problematisierung der der Dialektik immanenten Termini hinsichtlich ihrer Funktion und ihrer möglichen Konsequenzen versucht, sowie eine Konfrontation der Schulzschen Bestimmung der Dialektik mit einer - primär subjektiven - Auffassung der Bestimmung des Engagements vorgenommen, nicht im Sinne einer Synthetisierung beider Begriffe, sondern unter der Fragestellung, was die von Schulz bestimmte Dialektik für die Fundierung einer Theorie des Engagements nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Zeitgemäßheit zu leisten vermag.

5.1 Zum Begriff der Dialektik

Zum Verständnis des Schulzschen Dialektikbegriffs sind insbesondere seine Ausführungen zu "Dialektische Wirklichkeit"[1] wesentlich, da in diesem Kapitel, von Schulz als "Nachwort" innerhalb seiner "Philosophie in der veränderten Welt" bezeichnet, der Z w e c k der in diesem Werk unternommenen Analysen offengelegt wird: es geht Schulz nicht nur um den Nachweis der D i a l e k t i k der Wirklichkeit, sondern ebenso darum, "das d i a l e k t i s c h e B e w u ß t s e i n zu s t e i g e r n und zu v e r s c h ä r f e n."[2]

Dieser Hinweis mag die Bedeutung der Dialektik für Schulz selbst unterstreichen.

Zur Begründung seiner Bestimmung der Dialektik greift Schulz auf Hegels "Seinsdialektik" zurück.

Schulz konstatiert zunächst in der Tradition der Philosophie eine V i e l d e u t i g k e i t des Begriffs der Dialektik sowohl hinsichtlich der B e s t i m m u n g des Begriffs, als auch in bezug auf den A n w e n d u n g s b e r e i c h der Dialektik (klassische griechische Philosophie, Kant, Hegel, Popper).

Für sich selbst akzeptiert Schulz die Auffassung der Dialektik durch die "Dialektiker selbst":

> "Sie erklären, daß man das dialektische Denken nur verstehe, wenn man sich in es allseitig einübt. Diese Aussage der Dialektiker scheint uns durchaus legitim. Wenn es zur dialektischen Methode gehört, jeweilig auch die

1 PhvW S.841-854
2 ebd. S.848

> andere Seite zu Wort kommen zu lassen und solchermaßen die definitorische Festigkeit aller Aussagen aufzuheben, dann kann dies Verfahren seinerseits nicht am Maßstab eindeutiger Aussagen gemessen werden."[1]

Der "innere(n) Systematik "[2] des Aufbaus der Schulzschen Arbeit folgend, werden nachfolgend die von Schulz thematisierten Einflüsse der Tradition auf seine Bestimmung des Begriffs der Dialektik referiert.

Schulz stellt vor der Erörterung traditioneller Einflüsse auf seine Bestimmung der Dialektik klar:

> "es sind nicht allgemein philosophische Erwägungen, sondern g e s c h i c h t l i c h e Gründe, die uns das d i a l e k t i s c h e V e r f a h r e n als die einzig legitime Methode einer Deutung der Gegenwart im Ganzen erscheinen lassen" (Herv. H.A.)[3],

denn die geschichtliche Entwicklung zeigt, "trotz aller Vielfältigkeit einen sinnvollen und verstehbaren Fortgang".[4] Diese Erkenntnis ist gleichsam die Legitimation der Schulzschen Auffassung der Dialektik.

Dieser Auffassung der geschichtlichen Entwicklung ist die Absage an eine Bestimmung der Wirklichkeit als ein- und für allemal feststehende Größe immanent. Für Schulz' Bestimmung der Dialektik ist daher nicht Kant, sondern Hegel von eminenter Bedeutung, denn

> "in Hegels System (wird) die Dialektik als alles umfassendes Prinzip deklariert, und damit wird der A n s a t z freigelegt, der in unserer Gegenwart zu voller Entfaltung zu gelangen beginnt, denn - ... - unsere Gegenwart ist allseitig, das heißt nicht nur im Gebiet der Wissenschaft, sondern auch im Bezirk des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens von einem Denken bestimmt, dessen Kennzeichen eben das Aufgeben fester Seinsbestimmungen zugunsten einer Geschehensdialektik ist."[5]

Das Studium der Hegelschen Werke ist daher für Schulz "immer noch die beste Einübung in das dialektische Denken."[6]

Schulz' Kritik der Hegelschen Dialektik intendiert, "Unterschied und Gemeinsamkeit zu Hegels Philosophie sichtbar werden" zu lassen.[7]

---

1 PhvW S.843
2 ebd. S.848
3 ebd. S.844
4 ebd.
5 ebd.
6 ebd. S.845
7 ebd.

Hegel setzt seine Dialektik im Unterschied zu Kants "Denkdialektik" als "Seinsdialektik" an. Diese Unterscheidung trifft jedoch nach Schulz nicht die Intention Hegels, da Hegel "gerade die Aufhebung einer strikten Differenz von Denken und Sein" zu negieren sucht, denn, so Schulz: "Das Denken, das Subjekt, ist ebenso in den Prozeß verflochten wie das Sein, das Objekt."[1] Subjekt und Objekt sind "beide ineinander verflochten (.), so daß die Bestimmung des einen zugleich immer die Bestimmung des anderen ist."[2]
Hegel hat, so Schulz, "diese dialektische Methode auf allen Gebieten der Philosophie, ..., verifiziert."[3] Hegels "konkrete Dialektik" stellt "eine Z e i t a n a l y s e" dar, "deren Sinn es ist, die eigene Gegenwart 'in Gedanken zu fassen'."[4] Dieses Erfassen der Gegenwart ist wiederum dialektisch, denn nach Hegel ist eine Philosophie "ganz identisch mit ihrer Zeit".[5] Das besagt: das Identischsein der Philosophie mit ihrer Zeit impliziert gleichzeitig das Aufheben eben dieser Identität, insofern Philosophie "den Geist ihrer Zeit 'zum Gegenstand macht' und ihn solchermaßen weiß. Aber dieses Wissen bleibt an die Gegenwart gebunden, weil es 'wahrhaft keinen anderen Inhalt hat'."[6]
Schulz konstatiert in diesem Kontext, darauf möchte ich hinweisen, daß Hegel in diesen Sätzen "die dialektische Struktur einer philosophischen Zeitanalyse wirklich angemessen" beschreibt.[7]
Schulz kritisiert jedoch Hegels " H y p o s t a t i s i e r u n g d e r R e f l e x i o n", d. h., "die Dialektik als solche (wird) im absoluten Geist 'festgestellt'."[8] Der von Hegel gesetzte "absolute Geist, der "als der Akteur der Bewegung alle Gegensätze übergreift", ist "selbst nicht mehr von einem Anderen als er selbst betreffbar".[9] Schulz folgert aus dieser Absolutsetzung des Geistes:

---

1 PhvW S.845
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd.
6 Hegel, Geschichte der Philosophie, a.a.O. S.46; zit. n. PhvW S.845
7 PhvW S.845
8 ebd. S.846
9 ebd.

> "Die Dialektik muß daher als S e l b s t v o l l z u g des Geistes verstanden werden, und als solche folgt sie nur ihrem eigenen Wesensgesetz. Die dialektische Bewegung vollzieht sich als Dreischritt von der Unmittelbarkeit über deren Negation zur vermittelten Unmittelbarkeit. Das Gesetz dieses Dreischritts zeigt sich nicht nur in der Logik, es bestimmt und durchwaltet auch die Natur und vor allem die geschichtliche Welt des Geistes, die sich im absoluten Geist zusammenschließt. Dieser macht in diesem Zusammenhang ausdrücklich, daß die gesamte Bewegung - ... - eben n u r Vollzug seiner selbst ist. Dieser Vollzug ist die Entwicklung des An-sich zum An-und-für-sich und als solche die Bestätigung der sich 'wissenden Vernunft'. In dieser Bestätigung erfährt der Geist seine Vollendung und vermag sich selbst zu genießen."[1]

Diese, "von Hegel vollzogene Absolutsetzung der Reflexion und die damit verbundene Deklarierung der Dialektik als einer reinen Bewegung des Selbstvollzuges des Geistes", ist, so Schulz, "eine metaphysische Konstruktion".[2]

Schulz wendet ein:

- es geht nicht um eine 'gesetzte', sondern um die w a h r e Wirklichkeit,
- es gibt keine absolute, sondern nur eine b e d i n g t e Reflexion, "das heißt eine Reflexion, die das Seiende nur übergreift, weil und insofern der Reflektierende immer schon von den Dingen angegangen wird". Denn: "Es gibt keine absolute Reflexion, sondern nur die 'schlechte Unendlichkeit' des reflektierenden Menschen, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem Seienden steht."[3]

Gegen die Abgeschlossenheit des Hegelschen Systems der Dialektik setzt S c h u l z die ' O f f e n h e i t ' der D i a l e k t i k . Offenheit der Dialektik, das bedeutet:

> "Ein solches Offenhalten ist nur aktualisierbar, wenn man die Dialektik nicht als an und für sich gültige Wesensbestimmungen ansetzt und sie solchermaßen festlegt."[4]

Offenheit der Dialektik - das impliziert nach Schulz gleichzeitig die Absage an eine eindeutige Bestimmung der Dialektik. Der "Zeitgeist" erfordert diese "Unfestgelegtheit", "Vagheit" und "Unbestimmtheit" der Dialektik, und dies wiederum ermöglicht erst eine D i f f e r e n z i e r u n g

---

1 PhvW S.846
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd. S. 847

im Hinblick auf die K o n k r e t i o n des Begriffs der Dialektik, Schulz: "Der Begriff der Dialektik bewährt sich in seinem Gebrauch."[1]

Diese Offenheit der Dialektik ist nach Schulz eine unabdingbare Voraussetzung, wenn das Prozeßhafte der Wirklichkeit erfaßt werden soll. Gleichzeitig ist dieser Offenheit die Möglichkeit der Fehlinterpretation immanent. Schulz wendet sich dagegen, die Dialektik als Werkzeug, als operationale oder instrumentale Methode zu mißbrauchen und votiert für eine primär h e r m e n e u t i s c h bestimmte Interpretation der Dialektik[2], das heißt, eine Bestimmung der Dialektik primär unter dem Gesichtspunkt des Ziels der Auslegung; Auslegung - das heißt nach Schulz: die Bewegung vom Teil zum Ganzen und vom Ganzen zum Teil, wobei der Analyse des Teils nach Schulz gegenwärtig der Vorrang einzuräumen ist.

Schulz: "Der uns leitende Begriff der Dialektik wird nur sichtbar, wenn man ihn in concreto auf den verschiedensten Gebieten entwickelt; erst in der Einzelinterpretation erhält er seinen vollen Sinn."[3] Teilinterpretationen beinhalten nach Schulz jedoch die Gefahr, "den Geist der Epoche im Ganzen zur Aussage zu bringen." Dieser Geist ist aber kein Vorurteil, das wir ablegen könnten, ... (sondern) eine vorgängige Macht."[4] Diese 'Vorgängigkeit der Macht' des Geistes gilt es zu akzeptieren, denn es ist nach Schulz davon auszugehen, "daß die Wirklichkeit für uns ein Geschehen ist, das wir ebenso vermitteln, wie wir durch es vermittelt werden: dies ist eine geschichtlich gewordene Tatsache, die für uns einen v e r b i n d l i c h e n G a n z h e i t s c h a r a k t e r behält, auch wenn sich zeigt, daß diese unsere Wirklichkeit in einzelne Wirklichkeitsbereiche zerteilt, die aufeinander verweisen, aber von denen keiner auf die anderen reduziert oder gar von ihnen her fundiert werden kann."[5]

---

1 PhvW S.847
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd.
5 ebd. S.847f

Zusammenfassend läßt sich feststellen:

- eine eindeutige, definitorische Bestimmung des Begriffs der Dialektik ist angesichts des Prozeßcharakters der Wirklichkeit zu verneinen
- Dialektik ist zu begreifen als O f f e n h e i t, denn "der Begriff der Dialektik bewährt sich in seinem Gebrauch"[1]
- der Begriff der Dialektik ist weder zu instrumentalisieren noch zu operationalisieren, sondern er ist im h e r m e n e u t i s c h e n Sinne zu begreifen.

5.1.1 Die Dialektik von Subjekt und Objekt

Für Schulz reduziert sich die Bestimmung der Dialektik von Subjekt und Objekt auf dieTatsache, daß angesichts der Dialektik der Wirklichkeit die Beziehung von Subjekt und Objekt als sich gegenseitig bedingend und vermittelnd angesetzt werden muß. Diese Bestimmung wiederholt sich in Variationen, ohne daß neue Akzente gesetzt werden.[2]
Unter dem Gesichtspunkt ethischer Implikationen betont Schulz, daß der Mensch, trotz seiner Bedingtheit, seiner Vermitteltheit mit dem Objekt seine G r u n d a u f g a b e zu erfüllen hat, "diese Wirklichkeit, soweit er es vermag, optimal zu gestalten. Dies kann sich nur in der Weise vollziehen, daß der einzelne sich in das Ganze des Geschehens, und zwar auf Grund seiner Freiheit 'hineinvermittelt'. Der diese Vermittlung leitende Grundbegriff ist eben das Gute als der I n b e g r i f f m ö g l i c h e f und w i r k l i c h e r O r d n u n g."[3]

Im Blick auf die für Schulz wesentliche Kategorie des menschlichen Miteinanders ist das Subjekt aufgefordert, sich insofern zurückzustellen, als das "'Objekt' ein mir gleiches Ich ist."[4]
In dieser Kürze lassen sich die Schulzschen Bestimmungen der Dialektik von Subjekt und Objekt angesichts der Geschehensdialektik der Wirklichkeit zusammenfassen.

---

1 PhvW S.847
2 ebd. S.47o, 7o4, 729, 845
3 ebd. S.729
4 ebd. S.845

Die Kategorie der Vermittlung ist zunächst für Schulz eine notwendige Denkfigur in einer Wirklichkeit, die durch Einheit u n d Zerrissenheit, Einheit u n d Differenz gekennzeichnet ist.

Die Frage bleibt, ob angesichts der Vermitteltheit von Subjekt und Objekt allein die Interdependenz dieses Verhältnisses Veränderung bewirkt, ob die Kategorie des Widerspruchs nicht als weiteres, notwendiges Kriterium im Sinne der von Schulz geforderten optimalen Gestaltung der Wirklichkeit angesetzt werden muß.

5.1.2 Negation und Widerspruch - und ihre Funktion

Schulz setzt sich ausführlich mit dem Begriff der Negation und der Funktion des Widerspruchs in seiner Kritik der Marxschen Theorie, der Negativen Dialektik der Frankfurter Schule und den Protestaktionen der Intellektuellen - s.o. - auseinander. Schulz' eigene Bestimmung der Negation und des Widerspruchs erweist sich als offen. Aufschlußreich ist seine Kritik der Marxschen Geschichtsauffassung. Für Marx ist Geschichte als "Gang durch die Negation Herstellung der Vollendung"[1], für Schulz jedoch ist Geschichte "nicht solchermaßen auf Negativität und Positivität zu verteilen. Deshalb kann auch die Negation der Negation nie eine reine und endgültige Positivität herbeiführen."[2]
Positivität und Negativität sind in der Geschichte immer "vermischt". Dieses Vermischtsein darf nach Schulz jedoch "kein Freibrief für die untätige Kontemplation sein, die sich damit abfindet, daß 'die Welt im Argen liegt'."[3]
Schulz:

> "Das Negative zu negieren, ist die ständige Aufgabe für den Menschen. In diesem Sinn hat der Mensch durchaus Utopien nötig als 'Leitbilder nach vorn', nur muß er das Utopische ständig mit dem Realmöglichen vermitteln, indem er die latent-objektiven Tendenzen, die Trends der Geschichte zu erkennen sucht. Dies kann heute nicht ohne Zuhilfenahme wissenschaftlicher Prognosen geschehen. Aber ebenso unerläßlich wie die Anleihe bei der Wissenschaft

---

1 PhvW S.564
2 ebd.
3 ebd.

> ist das e t h i s c h e V e r a n t w o r t u n g s b e w u ß t s e i n, das die Trends kritisch unter dem Gesichtspunkt der Handlung durchdenkt. Dieses Verantwortungsbewußtsein ist auch dann und gerade dann gefordert, wenn in der zerrissenen Wirklichkeit keine Erfolgsgarantien gegeben sind."[1]

Diese Stelle kann gleichsam als typisch für die Schulzsche Argumentation bezeichnet werden. Schulz votiert nicht für eine bewußte Aufrechterhaltung des Widerspruchs, damit für eine Auffassung des Widerspruchs als 'Motor der Entwicklung', als "Wurzel der Bewegung,Pulsschlag des Lebens" (Lefebvre). Negativität muß negiert werden und zwar p o s i t i v - in diese Formel ließe sich die Schulzsche Bestimmung der Funktion der Negation fassen. Schulz gelangt nicht zu einer positiven Bestimmung der Funktion des Widerspruchs, wie sie beispielsweise Bloch vornimmt: Das Vorhandensein des Widersacherischen ruft genau das rebellierend Promethische hervor. "Es gibt keinen anderen Optimismus als einen militanten", gezielt auf die Mobilisierung des subjektiven Faktors.[2] Insofern gelingt es Schulz nicht, den Widerspruch, die Dissonanz, die Differenz als ein positives Moment für die Bestimmung des Engagements zu nutzen.
Schulz bemüht moralische Kategorien, wo dem dialektischen Denken das Bewußtsein der Notwendigkeit der Negation existierender Widersprüche immanent ist.

5.1.3 Der Begriff der Totalität

Schulz diskutiert den Begriff der Totalität in Zusammenhang seiner Bestimmung des Vernunftbegriffs.:

> "Vernunft ist für uns nicht mehr -...- ein metaphysischer Begriff. Das besagt: Vernunft ist kein übersinnliches Vermögen, das fehlerfrei wirkt, weil es ein eindeutiges System darstellt. Vernunft ist für uns Denken vom Allgemeinen her und auf das Allgemeine hin. Das Allgemeine ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Das bedeutet für den Einzelnen, daß er, wenn er sich dem Allgemeinen zu unterstellen entschlossen hat, gegen seinen ursprünglichen Egoismus und den in diesem gründenden Hang zur Aggression angehen muß im Willen zum Guten als der übergreifenden Ordnung."[3]

---

1 PhvW S.564
2 Ernst Bloch, Experimentum Mundi..., a.a.O., S.238
3 PhvW S.837

Notwendig ist die Bewegung vom Teil zum Ganzen und vom Ganzen zum Teil. Schulz beruft sich auf Sartres Bestimmung des Vorgangs der Totalisierung. Sartre:

> "Für uns wird die Wahrheit, ist sie geworden und wird sie geworden sein. Sie ist eine Totalisierung, die sich unaufhörlich totalisiert. Die Einzeltatsachen besagen nichts, sie sind weder wahr noch falsch, solange sie nicht durch Vermittlung verschiedener relativer Totalitäten in den Vollzug der Totalisierung mit einbezogen worden sind."[1]

Das Tun von einzelnen wird zur gemeinsamen Aktion nur durch den Zusammenschluß zu einer Gruppe. Schulz: "Gruppenaktionen sind (nach Sartre) nur dann echt, wenn sie aus gesellschaftlichen Gesamtkonstellationen hervorgehen."[2] Für Sartre sind Totalisierungen Vollzugsakte, die Einheiten stiften und Teile zusammenschließen.

Schulz:

> "Der Vorgang der Totalisierung ist für den, der geschichtlich handeln will, von unabdingbarar Notwendigkeit, denn geschichtliches Handeln kann nur, wenn anders es nicht wirkungslos bleiben will, von umgreifenden Horizonten her geschehen, die sich im geschichtlichen Geschehen selbst gebildet haben. Das besagt aber: nicht nur die Individuen totalisieren, indem sie Ganzheiten entwerfen, sondern diese Totalisierungen sind ihrerseits wiederum vom geschichtlichen Geschehen bedingt. -...- Geschichte totalisiert uns also, indem wir sie totalisieren und wir totalisieren sie, weil und insofern sie uns totalisiert."[3]

5.1.4 Die Kategorie der Vermittlung

Bereits in Kapitel 2.3.2 "Schulz' Theorie der Vermittlung zur Ordnung" sind wesentliche Elemente der Vermittlung thematisiert worden, die in diesem Kontext nicht zu wiederholen sind.

Die Notwendigkeit der Vermittlung resultiert aus der Dialektik der Wirklichkeit selbst. Diese Wirklichkeit schließt sich nicht zu einer Einheit zusammen, sodaß die Vermittlung zur zentralen Aufgabe wird. Schulz:

> "wenn Wirklichkeit einen Geschehenszusammenhang darstellt, den wir vermitteln und durch den wir zugleich vermittelt werden, so ist eben durch diese Dialektik eine Differenz gesetzt, die grundsätzlich nicht aufhebbar ist."[4]

Am Beispiel der Geisteswissenschaften verdeutlicht Schulz, wie sich diese Vermittlung vollzieht:

---

1 Jean-Paul Sartre, Marxismus und Existenzialismus. Hamburg 1964, S.128; zit.. PhvW S.837
2 PhvW S.837
3 ebd. S.838
4 ebd. S.854

> "Wesentliches Merkmal der Vermittlung ist, daß der Prozeß des Erkennens sich als Prozeß etabliert, der auf sich selbst als Vollzug reflektiert und reflektieren muß, weil Erkennen ein Wechselgeschehen von Subjektivem und Objektivem darstellt, das sich gerade als Wechselgeschehen vorwärts treibt. Vermittlung zeigt sich konkret als V e r z e i t l i c h u n g."[1]

Schulz spricht von unserem "Z e i t a l t e r d e r V e r m i t t l u n g" (Herv. H.A). Das "Grundmerkmal" dieses Zeitalters der Vermittlung ist die Einsicht, "daß Wirklichkeit sich als Wechselverhältnis von Subjektivem und Objektivem konstituiert".[2]

Die "Vermittlungsbewegung" richtet und "differenziert sich je je nach der Struktur der einzelnen Bereiche der Wirklichkeit."[3] Sie wird - um ein Beispiel von Schulz zu nennen - im Bereich des Lebens anders sein als im Bereich der Wissenschaft; diese beiden Bereiche gilt es jedoch wiederum zu vermitteln.

Ausführlich thematisiert Schulz das 'indirekte Gesetz der Vermittlung'. Indirekte Vermittlung ist nach Schulz eine dialektische Bestimmung. Sie

> "erscheint als das Grundgesetz des menschlichen Lebens überhaupt. Dies Gesetz besagt, daß der Mensch mit sich selbst nur zurechtkommt durch den Bezug zu anderen, sei es, daß dieser Bezug zu den anderen natürlich gewachsen ist, oder daß der einzelne ihn herstellt. Eine reine Form der Selbstverwirklichung des einzelnen unmittelbar nur durch sich selbst ist offensichtlich weder im äußeren noch im inneren Sinne eine menschliche Möglichkeit."[4]

Die eigentliche Bedeutung dieses Gesetzes zeigt sich jedoch darin, "daß der zwischenmenschliche Bereich nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern nur vom Ganzen und im Ganzen der verwissenschaftlichten Situation."[5]

Bedingung und Voraussetzung der indirekten Vermittlung ist "das Loskommen von sich selbst":

> "Dies Sichloslassen und Freigeben aber ist nur möglich, wenn der einzelne sich unter die Kategorie der Verantwortung stellt, besser: rückläufig erkennt, daß der Versuch des Menschen, in sich selbstund durch sich selbst in Ordnung zu kommen, scheitern muß, weil hier von der Tatsache der zwischenmenschlichen Verantwortung abgesehen wird."[6]

---

1 PhvW S.542
2 ebd.
3 ebd.
4 ebd. S.465
5 ebd. S.466
6 ebd. S.852

Selbstverwirklichung kann sich im "Zeitalter der Verwissenschaftlichung" nach Schulz nur noch in indirekter Form vollziehen.[1]

Vermittlung wird, so läßt sich zusammenfassen, in diesem "Zeitalter der Vermittlung" zur zentralen Aufgabe. Für Schulz zeigt sich die "schärfste Form der Dialektik" darin, daß man sich der "Bedingtheit und Unzulänglichkeit des eigenen Tuns und der Ungewißheit des Erfolges bewußt sein und dennoch so handeln muß, als ob eines Tages eine bessere Menschheit Wirklichkeit werde."[2]

Schulz' Ausführungen zum Begriff und zur Funktion der Vermittlung im Kontext seiner "Philosophie in der veränderten Welt" können zunächst als Ausdruck des Selbstverständlichen gewertet werden, denn immer schon war alles und jedes in irgendeiner Weise vermittelt. Schulz fügt daher moralische Kategorien ein, um die Q u a l i t ä t der Vermittlung zum Gegenstand der Prüfung von Situationen, Zuständen und geschichtlichen Abläufen zu machen.

Problematisch werden Schulz' Bestimmungen der Vermittlung jedoch, wenn sie in Relation zu der Funktion des Widerspruchs angesichts existierender Antagonismen der Welt-Gesellschaft gesetzt werden. Die Funktion des Widerspruchs ist nach Schulz seine Nicht-Funktion. Wo eine bewußte Aufrechterhaltung des Widerspruchs im Sinne der von Schulz geforderten Verantwortungsethik und ebenso geforderten Negation der Negation[3] klare Verhältnisse im Sinne der Durchschaubarkeit herbeiführen, Veränderungsprozesse beschleunigen könnte, tritt mittels der Vermittlung eine Behinderung der Erkenntnis und des Prozesses ein.

Die "schärfste Form der (Schulzschen)Dialektik"zeigt sich einerseits in dem von Schulz postulierten "Als-Ob", andererseits ebenso darin, daß dem der Dialektik immanenten Denken in Widersprüchen von Schulz selbst sozusagen die Basis entzogen wird. Schulz vermeidet offensichtlich den Begriff des Widerspruchs, thematisiert diesen Begriff, wenn er zur Kritik anderer Positionen tauglich ist. An die Stelle des Widerspruchs treten bei Schulz die Begriffe "Zerrissenheit" und "Differenz". Schulz geht es somit um eine Vermittlung

1 PhvW S.465
2 ebd., S.854
3 ebd., S.564

von Differenzen, um die Vermittlung zur Einheit, selbst wenn die Dialektik der Wirklichkeit selbst eine Differenz setzt, die g r u n d s ä t z l i c h nicht aufhebbar ist.[1]

Differenz besagt - lt.Duden-Lexikon - 1. Unterschied, Fehlbetrag, 2. Meinungsverschiedenheit; Widerspruch besagt - lt. Duden-Lexikon - in der Logik Kontradiktion, d.h. der Widerspruch einer Bejahung und Verneinung ein- und desselben Begriffs, in der Dialektik Hegels und des dialektischen Materialismus: Anti-These als notwendiges Element des geschichtlichen bzw. gesellschaftlichen Fortschritts. Vermittlung bedeutet also für Schulz Vermittlung von Meinungsverschiedenheiten, von Unterschieden, zu deren Bestimmung der Hierarchisierung die Kategorien "gut" und "böse" herangezogen werden.

Diese simple Gegenüberstellung verdeutlicht m.E., wie der Begriff der Dialektik und das diesem Begriff immanente zu einer "Geschehensdialektik"[2] gerinnt. Vermittlung hat bei Schulz die Funktion der "Entschärfung", letztlich der Eliminierung von Widersprüchen, damit ihres positiven Potentials zur Herstellung der von Schulz geforderten Ordnung.

---

1 PhvW S.854
2 ebd. S.844

5.2 Die Dialektik des Engagements

Bertolt Brecht, L O B D E R D I A L E K T I K

Das Unrecht geht heute einher mit sicherem Schritt.
Die Unterdrücker richten sich ein auf zehntausend Jahre.
Die Gewalt versichert: So, wie es ist, bleibt es.
Keine Stimme ertönt außer der Stimme der Herrschenden
Und auf den Märkten sagt die Ausbeutung laut:
    Jetzt beginne ich erst.
Aber von den Unterdrückten sagen viele:
Was wir wollen geht niemals.
Wer noch lebt, sage nicht: niemals!
Das sichere ist nicht sicher.
So, wie es ist, bleibt es nicht.
Wenn die Herrschenden gesprochen haben
Werden die Beherrschten sprechen.
Wer wagt zu sagen: niemals?
An wem liegt es, wenn die Unterdrückung bleibt? An uns.
An wem liegt es, wenn sie zerbrochen wird?
    Ebenfalls an uns.
Wer niedergeschlagen wird, der erhebe sich!
Wer verloren ist, kämpfe!
Wer seine Lage erkannt hat, wie soll der aufzuhalten sein?
Und aus niemals wird: Heute noch!

Brechts "Lob der Dialektik" ist Programm - es ist es umso mehr, wenn Schulz kategoriale Bestimmung der Menschheit als Welteinheit und geschichtsmächtiges Subjekt zugrundegelegt wird. Die Anerkennung dieser kategorialen Bestimmung bedingt angesichts existierender Antagonismen, des "Multiversums innerhalb des Universums" (Bloch)[1], der Dialektik der Zeit, der Gleichzeitigkeit ihrer Ungleichzeitigkeiten, der "Zivilisation des Geldes" (Kolakowski)[2], d.h. des weltumspannenden Prozesses der Eliminierung nationaler und individueller Unterschiede, grundlegende Änderungen unseres Welt-Gesellschafts-Systems und unseres eigenen Verhaltens zu fordern, um mehr Freiheit und mehr Gerechtigkeit für mehr Menschen zu ermöglichen.

Wer einmal die Notwendigkeit grundlegender Veränderungen erkannt hat, kann keinen Schritt mehr zurück (Piet Reckmann).[3]

---

1 sh. Diss. S.5o
2 sh. Diss. S.51
3 Piet Reckmann, Soziale Aktion. Strategie und Methodik. Reihe "Stichwörter zur Schalomarbeit", Stein/Nürnberg 1971

Theorie des Engagements bedeutet somit - engagierte Theorie. Sie impliziert den Schulzschen Kategorischen Imperativ: "Wir haben so zu handeln, als ob alles nur an uns läge."[1]

Angesichts des Prozeßcharakters und der Dialektik der Welt, der Wirklichkeit ist nach Bloch nur eine Theorie angemessen, deren Wahrheit "sich letzthin nicht am beobachteten F i x u m von T a t s a c h e n verifiziert, sondern in der möglichen P r a x i s einer Veränderung von P r o z e s s e n und deren R e s u l t a t e n."[2]

Parteinahme ist gefordert, in Analogie zum Freireschen Grundsatz der Pädagogik: Theorie "kann niemals neutral sein. Entweder ist sie ein Instrument zur Befreiung des Menschen, oder sie ist ein Instrument seiner Domestizierung, seiner Abrichtung für die Unterdrückung."[3]

Zu fordern ist mit Schulz die "Orientierung nach vorne", im Sinne einer "konkreten Utopie" (Bloch), die es mit der Realität, mit den Realitäten zu vermitteln gilt.

Gefordert ist ein Theorie-Praxis-Verhältnis im Sinne eines Konflikt-Verhältnisses, weil sowohl die Theorie zur Praxis, als auch die Praxis zur Theorie in Widerspruch geraten kann. Die Theorie hat sich somit immer wieder neu auf ihre eigenen Voraussetzungen zu besinnen, da sie selbst mit der jeweiligen gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation vermittelt ist und weil sie vermittelt ist, ist sie wandel- und revidierbar.

Gefordert und der Zeit gemäß ist eine Theorie des Engagements, die Orientierung bietet im Sinne einer neu zu stiftenden k o l l e k t i v e n Identität, die die sog. Dritt-und Viertländer bewußt mit einbezieht, wenn es um die Bestimmung des Entwurfs der zu konstituierenden Menschheit geht, von der herPerspektiven für das eigene Handeln, sozusagen rückwirkend, gewonnen werden können. Es geht darum, ein neues g e s e l l s c h a f t l i c h e s Individuationsprinzip zu entwickeln, das weder identisch ist mit subjektloser Kollektivität, noch mit kollektivloser Subjektivität, sondern jenseits aller provinziellen, nationalen, ideologischen und wie immer engstirnigen Bestimmungen eine Haltung zu bewirken vermag, die auf w e l t o f f e n e r S o l i d a r i t ä t beruht.

1 PhvW S.612
2 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, a.a.O, S.17o
3 Paulo Freire, Pädagogik der

Anlage 1

Daten zur Rüstungsindustrie: Hersteller - Exporte - Militärausgaben:

(1) Die zehn größten Hersteller in der Bundesrepublik:

1.AEG: Rüstungsumsatz 1.4 Mrd. DM, Anteil am Gesamtumsatz 1o %
2.Siemens: 1.3 Mrd. DM = 5%
3.MBB : 1.o8 Mrd. DM = 6o%
VFW-Fokker 1.o2 Mrd.DM = 6o%
5.Kraus-Maffei 7o5 Mio. DM = 7o%
6.MTU: 55o Mio. DM = 52%
7.Rheinmetall: 5oo mio. DM = 7o%
8 Diehl: 43o Mio. DM = 35%
9.Dornier: 37o Mio.DM = 51%
1o.Thyssen Industrie: 33o Mio. = 8%

Quelle: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik der Universität Hamburg - Zahlen z.Tl. geschätzt

(2) Empfänger von Rüstung aus der Bundesrepublik 1973-1977:

NATO- und gleichgestellte Länder	3o%
Entwicklungsländer	7o% (!)
davon nach:	
Nah- und Mittelost	46%
Afrika	27%
Lateinamerika	21%
Ostasien	5.1%
Südasien	1.3%

Quelle: Rüstungs-Export-Studio Ekkehard Ehrenberg 198o

(3) Bericht des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW):

Gegenwärtig leben an die 2oo ooo Menschen von der Rüstungsindustrie - ungefähr gleichviel also wie etwa in der Stahlindustrie. Der Umsatz stieg nach Berechnungen des "Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik" der Hamburger Universität von 14 Milliarden Mark im Jahre 1972 auf 17 Milliarden im Jahre 1976 und betrug 1978 21 Milliarden. Das DIW hält diese Zahlen für zu hoch und kommt seinerseits auf einen sogenannten Bruttoproduktionswert (Summe des Wertes aller Güter und Dienstleistungen einschließlich der Vorprodukte) von 28 Milliarden im Jahr 1976. Das entspracht rund 1.3 Prozent des gesamten Produktionswertes der deutschen Wirtschaft.

Quelle: Frankfurter Rundschau

(4) Militärausgaben und Rüstungsexporte - in Mrd.US-Dollar - Stand 1977:

	Militär-Ausgaben 1977	Rüstungs-Exporte 1977	Zunahme Militär-Ausgaben 1968-77	Zunahme Rüstungs-Exporte 1968-77
USA	101 000	6 900	-27	50
Sowjetunion	140 000	5 200	31	91
Bundesrepublik	16 300	800	27	370
Frankreich	14 800	1 300	21	320
Großbritannien	11 400	825	5.9	200
Japan	5 700	20	97	19
Italien	4 850	320	19	530
CSSR	3 780	470	3	240
Niederlande	3 450	40	41	140
Israel	2 930	40	180	140
Belgien	2 290	120	45	610
Schweden	2 500	50	10	490
Ungarn	1 770	40	21	190
Brasilien	1 620	500	20	---
Schweiz	1 350	190	12	1 000

Quelle: Frankfurter Rundschau

(5) Stand der Rüstung der Entwicklungsländer;
Beteiligung der sog. Erstländer:

Nach neuesten Schätzungen der Vereinten Nationen sind gegenwärtig 800 Millionen Menschen vom Hungertod bedroht. 130 Milliarden DM wurden von den armen Ländern nach übereinstimmenden Berechnungen der Entwicklungspolitiker und Militärstrategen im Jahr 1979 für Waffen ausgegeben - mehr als dreimal so viel, wie sie von den 17 größten westlichen Industriestaaten an öffentlicher Entwicklungshilfe erhalten hatten (rund 40 Milliarden Mark) -, das ist eine Steigerung ihres Anteils an den Rüstungsausgaben der Welt von 6% (1965) auf 15% (1979).

Nach einer Untersuchung der deutschen Friedensforscher Peter Lock und Herbert Wulf wurden 1977 in 47 Entwicklungsländern Rüstungsgüter hergestellt oder entsprechende Produktionen eingeleitet.
Eine amerikanische Studie hat errechnet, daß sich die Militärausgaben in den 70er Jahren im Fernen Osten beinahe verdreifacht, in Südostasien vervierfacht, in Afrika versechsfacht und im Nahen und Mittleren Osten sogar vervierzehnfacht haben.
Eine sprunghafte Zunahme des Waffenhandels verzeichnete die amerikanische Abrüstungsbehörde ACDA und das Stock-

holmer SIPRI-Institut in den Jahren 1974-1976, als der Welthandel stagnierte(!).[1] Die Steigerung der Zuwachsrate wird von diesen Instituten fast ausschließlich auf verstärkte Importe der Entwicklungsländer zurückgeführt; die Exporte der USA erhöhten sich von 1.25 Mrd. Dollar in den 60er Jahren auf 10.8 Mrd. Dollar im Jahr 1974; gegenwärtig ist diesen Berichten zufolge das Auftragspolster der amerikanischen Waffenschmieden so groß, daß zwischen drei und fünf Jahre Lieferfrist besteht. Nach Untersuchungen von ACDA gingen 52% der Rüstungsexporte der USA in den Jahren 1967-1976 in Entwicklungsländer; bei der Sowjetunion waren es 27%, bei Frankreich 5%, bei der Volksrepublik China 4%, bei Großbritannien und der Bundesrepublik je 3%.

Die Prognose der Friedensforscher Lock und Wulf: durch den Transfer der modernsten Waffen wird eine Ausweitung kriegerischer Auseinandersetzungen, die seit dem 2. Weltkrieg in der Dritten Welt ausgetragen werden, gleich mitexportiert.

Quelle: Frankfurter Rundschau v.4.9.1980

---

1 "... Alle leute haben eine Nähmaschine, ein Radio, einen Eisschrank und ein Telefon.
Was machen wir nun? fragte der Fabrikbesitzer
Bomben, sagte der Erfinder
Krieg, sagte der General
Wenn es denn gär nicht anders geht, sagte der Fabrikbesitzer."

Wolfgang Borchert, Lesebuchgeschichten

Ernst Bloch

Thesen zum Fortschrittsbegriff

1. Der Fortschrittsbegriff ist uns einer der teuersten und wichtigsten.
2. Daher ist der Fortschrittsbegriff jedesmal auf seinen gesellschaftlichen Auftrag, also auf sein Wozu zu beobachten und zu untersuchen; denn er kann auch mißbraucht und gerade kolonial-ideologisch pervertiert werden.
3. Der Fortschrittsbegriff kann für Produktivkräfte und Basis gültig, für den Überbau relativ ungültig sein, mindestens schwächer gültig und umgekehrt. Verwandtes gilt für zeitlich nacheinanderfolgende Überbauten (Kulturen), insbesondere für die Fortschrittskategorie in der Kunst.
4. Der Fortschrittsbegriff duldet keine "Kulturkreise", worin die Zeit reaktionär auf den Raum genagelt ist, aber er braucht statt der Einlinigkeit ein breites, elastisches, völlig dynamisches Multiversum, einen währenden und oft verschlungenen Kontrapunkt der historischen Stimmen. So läßt sich, um dem riesigen außereuropäischen Material gerecht zu werden, nicht mehr einlinig arbeiten, nicht mehr ohne Ausbuchtungen der Reihe, nicht mehr ohne komplizierte neue Zeit-Mannigfaltigkeit (Problem einer "Riemannschen" Zeit).
5. Jener Zielinhalt, auf den der wirkliche Fortschritt sich bezieht, den er befördert, muß ebenfalls als so reich und tief erkannt werden, daß die verschiedenen Völker, Gesellschaften, Kulturen auf der Erde - bei aller Einheitlichkeit ihrer ökonomisch-sozialen Entwicklungsstadien und deren dialektischer Gesetze - Platz a n i h m haben und z u i h m hin. So sind die lebenden außereuropäischen Kulturen ohne europäisierende Vergewaltigung oder auch nur Einebnung ihrer spezifischen Zeugnisse für den Reichtum der menschlichen Natur geschichtsphilosophisch darzustellen.
6. Dieser Zielinhalt ist kein bereits definites, sondern einzig ein noch nicht manifestes, ein konkretutopisches Humanum. Nur so wird die Tiefenbeziehung des Vorwärts, auf die hin die verschiedenen Geschichtsverläufe angeordnet sind, zugleich als eine so geräumige Tiefe darstellbar, daß - in einer reich strukturierten Chronologie - die prozeßhaften Vorgänge der ganzen Welt Platz finden. Zu dem herauszuprozessierenden Humanum, als dem letzten, wichtigsten Zurechnungspunkt des Fortschritts, sind sämtliche Kulturen auf der Erde, samt ihrem Erbsubstrat, Experimente und variant bedeutsame Zeugnisse. Sie konvergieren auch deshalb in keiner irgendwo bereits vorhandenen Kultur, gar als einer "herrschenden", überragenden "klassischen", die in ihrem - doch selber nur experimentellen - Sosein bereits "kanonisch" wäre. Die vergangenen wie lebenden wie künftigen Kulturen konvergieren einzig in einem noch nirgends zureichend manifesten, wohl aber zureichend antizipierbaren Humanum.

7. Ein dem nicht Unverwandtes gilt auch für das wohlfundierte Realproblem eines "Sinns" der Geschichte, in Verbindung mit einem "Sinn" der Welt. Doch das einende Humanum - das Eschaton im Zielpunkt des Fortschritts - deckt sich hier am wenigsten mit dem bereits manifesten Menschen-Resultat und dem seiner kosmischen Umwelt. Es liegt so in der Verlängerungslinie auch des bisher weitest vorgeschobenen humannatürlichen Zielpunkts. Das heißt, es liegt in der fernsten, obzwar der wissenschaftlichen Antizipation nicht verschlossenen Immanenz realer Möglichkeit von Menschen und Natur.

Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, a.a.O., S. 201-203

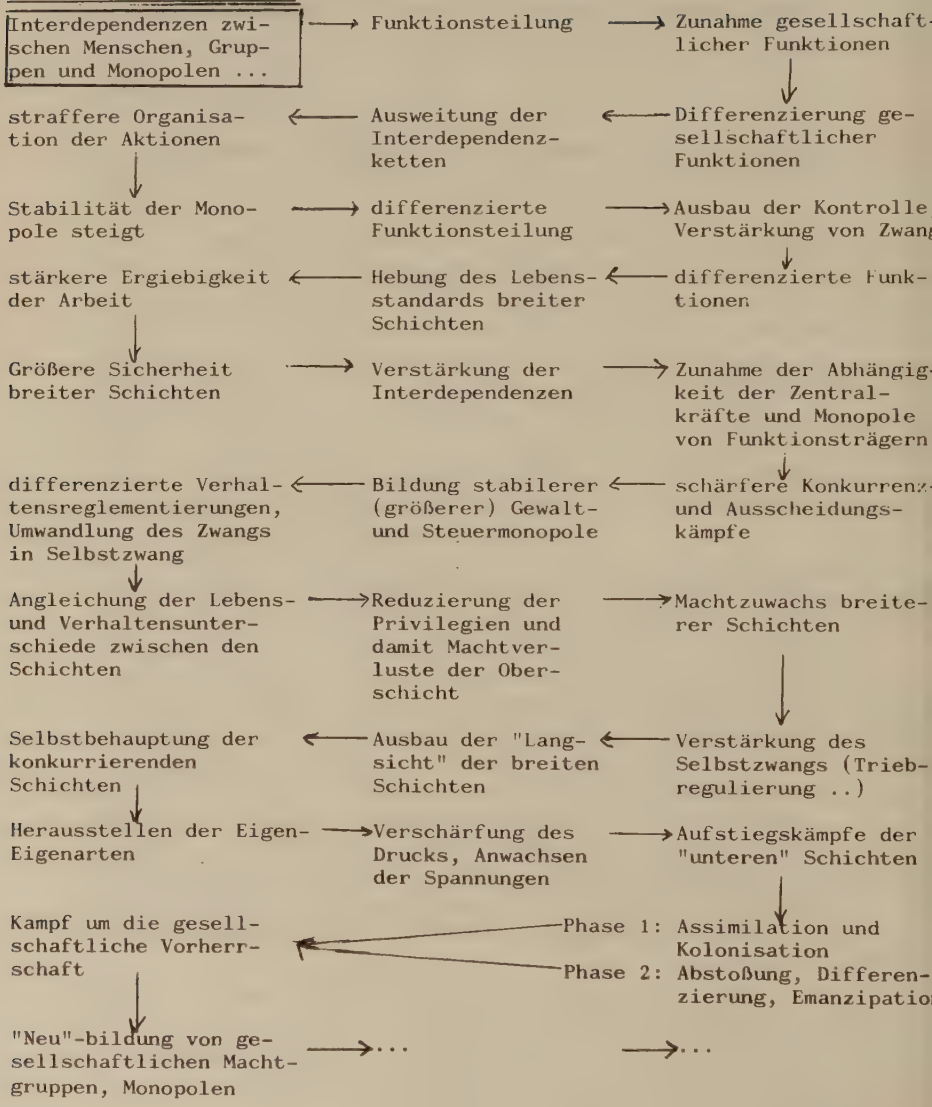
Norbert Elias

Prozeß der Zivilisation

(zusammengestellt H.A.)

Schema des Zivilisationsprozesses:

Motor der Zivilisation:



Elias' Prognosen zukünftiger Entwicklungen

Nach Elias ergibt sich ein "festes Gerüst von Prozessen", die sich in Schüben vollziehen werden und die mehr oder weniger exakt voraussehbar sind:

- die Bildung immer größerer Herrschaftseinheiten: die Herausbildung von Gleichgewichtssystemen frei konkurrierender Verbände, Staaten etc., die ebenfalls wieder unter dem Druck von Spannungen, unter dem Druck des Konkurrenzmechanismus, in einer unaufhörlichen Schraubenbewegung gegenseitig zur Ausdehnung und zur Verstärkung der Machtposition und damit "zur Bildung von Monopolzentren über Gebiete einer noch höheren Größenordnung" drängen (S.436);
- der Verflechtungsmechanismus wird weiterhin der eigentliche Motor der Veränderungen sein, also: weder politische Motivationen, Ideologien, noch wirtschaftliche Zwänge allein werden den Antrieb darstellen, auch wenn nach Elias die wirtschaftlichen Zwänge die für unsere Gegenwart charakteristischen sind. In marxistischer Terminologie: weder die 'Basis' noch der 'Überbau' allein, sondern ihre dialektischen Beziehungen "produzieren in dem gesellschaftlichen Gewebe, je nach ihrem Stand, spezifische Spannungen, die zu Veränderungen dieses Gewebes hindrängen. Beide zusammen bilden das Schloß der Ketten, durch die sich die Menschen gegenseitig binden" (S.437);
- es wird nie eine Ausbalancierung der verschiedenen Ungleichgewichte über einen längeren Zeitraum geben;
- i n n e r h a l b der Herrschaftseinheiten wird es Serien von monopolfreien Konkurrenzkämpfen geben mit dem Ziel, die wirtschaftlichen Monopole zugunsten der vielen zu beschränken, wie sie bereits jetzt in den Spannungen zwischen Monopolherren und -dienern ablesbar sind. Dabei wird es nicht um die "Aufteilung der zuvor zentralisierten Monopolchancen unter viele Individuen gehen", sondern um eine anders gerichtete "Verfügung über die Monopolzentralen und die monopolisierten Chancen selbst" (S.440);
- in vorstehend genannten Spannungen zeichnet sich bereits ein weiteres Glied der Handlungskette ab: Spannungen

zwischen den höheren und mittleren Funktionären der Monopolverwaltung, zwischen der 'Bürokratie' auf der einen Seite und der übrigen Gesellschaft auf der anderen.

Trotz der wiederholten Betonung des Prozeßcharakters der Zivilisation und der Rationalisierung scheint für Elias irgendwann der Prozeß an sein Ende gelangt zu sein und zwar dann, wenn sich die "zwischenstaatlichen und innerstaatlichen Spannungen ausgetragen haben und überwunden sind", denn erst dann "werden wir mit besserem Recht von uns sagen können, daß wir zivilisiert s i n d" (S.453).

Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation (1939)
Bd. 1 Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen
Bd. 2 Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation
Bern 1969, Frankfurt M. 2. Aufl. 1977

Hans Lenk

Zehn Thesen zu den Aufgaben praxisnaher Philosophie

These 1: Die Sozialwissenschaft könnte die Aufgaben der Philosophie nur dann erfüllen, wenn sie Sozialphilosophie als Soziologie oder Sozialwissenschaft drapierte. Dies geschieht tatsächlich - jedoch zur ideologischen Rechtfertigung normativer Aussagen als wissenschaftlicher Sätze und zur tautologischen Überbrückung zwischen Theorie und Praxis. Nach wie vor ist ein philosophisches Fragebedürfnis virulent und strukturell unverzichtbar, obwohl es kaum mehr unter dem Etikett 'philosophisch' erscheint, zumindestens öffentlich nicht unter dieser Bezeichnung wirksam Resonanz finden kann. Das bloße Etikett 'philosophisch' ist freilich einigermaßen uninteressant und besagt nichts über die Relevanz philosophischer Probleme.

These 2: Die Formulierung und Analyse von gewissen "Brükkenprinzipien" ... zur Verbindung von theoretischen Erkenntnissen und normativen Handlungsregeln ist nach wie vor eine dringliche Aufgabe für die Philosophie. ... Diese methodischen Brückenprinzipien zu entwickeln und argumentativ zu stützen, ist eine wichtige Aufgabe für die Philosophie. Bei der Untersuchung von Wertsystemen und bei der Konstruktion "planetarischer" Moralmodelle - minimaler Ethikersatzmodelle (Specht) - und erforderlicher Entscheidungsmaßstäbe für strategische und systemhafte Planungen hat der Philosoph in gewisser Weise kritisch mitzusprechen, wenn er nicht selbst eine Tendenz zur Technokratie fördern will oder dem ideologischen 'Etikettenschwindel' das Feld überlassen will, der darin besteht, daß philosophische Probleme ausschließlich mehr oder weniger versteckt unter dem Etikett der Wissenschaft abgehandelt werden. Der Philosoph kann freilich keine absolut begründete oder aus letzten Axiomen deduzierte Moral versprechen, aber er kann auf eine gewisse Übereinstimmung in lebens-, kultur- und institutionensichernden Grundwerten hoffen. ...

These 3 handelt von der 'Nichtparzellierbarkeit' der Erkenntnis: Philosophische Probleme können nicht mehr in isolationistischer Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen und auch nicht prinzipiell losgelöst von der Lebenswelt behandelt werden. Es gibt keine reine Schubfächereinteilung der Erkenntnis, insbesondere nicht in der Grundlagenforschung; und es ist eine gewisse detaillierte Problemorientierung in einer nicht parzellierten Grundlagendiskussion und von Vertretern verschiedener Schulen, Disziplinen und Richtungen nötig, nicht nur zur wissenschaftstheoretischen Kriteriendiskussion, sondern zur Lösung interdisziplinärer Systemprobleme. Hierbei hat die Philosophie notwendig ihren Platz.

These 4 betrifft die interdisziplinäre Kooperation mit Erfahrungswissenschaftlern und auch deren Nutzen für die Philosophie: Interdisziplinäre Zusammenarbeit ist nicht nur vorteilhaft und nötig für die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion und für den Spezialisten angesichts fächerübergreifender Probleme, die ihn insbesondere in den schon erwähnten systemhaften Verflechtungen überfordern, sondern auch der Philosoph kann hiervon profitieren. Die philosophische Forschung ist auf kritische Korrektive aus anderen Disziplinen, insbesondere aus den Verhaltenswissenschaften, angewiesen - heute mehr denn je, ... Die Personalunion von aktiv forschendem Fachwissenschaftler und dem Philosophierenden ist zwar weiterhin erwünscht und nötig, sie reicht aber nicht aus, um der Bildung von fachspezifischen Scheuklappen und perspektivischen Einseitigkeiten vorzubeugen. - Eine ständige interdisziplinäre Diskussion ist die notwendige Ergänzung zur Schreibtischphilosophie, eine Diskussion, die auf argumentativer Kritik und Konfrontation sowie auf wechselseitiger wohlwollender Korrekturbereitschaft und auf permanenter problemorientierter Kooperation aufbaut. Der kooperative Stil der Diskussion mit Experten anderer Richtungen entspricht zudem auch der Problemkomplexität, die jede Kapazität eines Einzelforschers bei weitem übersteigt. ...

These 5 scheint nicht mehr kontrovers zu sein: Widerspruchsfreie Metaphysik wäre nur mit Hilfe von Metaphysik sicher zu verwerfen. Die Philosophie kann sich nicht absolut begründet selber aufgeben. Das Transparentmachen der philosophischen Grundvoraussetzungen und deren kritische Diskussion sind ein unerläßliches Korrektiv gegenüber den (unter Umständen untergründigen, kultur- und sozialgeschichtlich aber stets unterschätzten, höchst wirksamen) Langzeiteffekten philosophischer Überzeugungen mit evtl. teilweise sogar fatalen Folgen. Philosophie ist also nötig zur Korrektur ihrer selbst und der nicht ganz zu vermeidenden, für Orientierungen in unübersichtlichen Krisenlagen sogar nötigen Ideologien. ...

Die These 6 ist die letzte der modifizierten älteren Thesen: Nach dem Scheitern des Letztbegründungsrationalismus orientiert sich rationales Philosophieren methodologisch unter anderem an der Idee einer prinzipiell universellen (interdisziplinären), aber von Praktikabilitäts- und Humanitätsüberlegungen geleiteten bzw. gezügelten rationalen Kritik. Hierzu sei unter Zustimmung Habermas, offenbar ein 'kritischer Rationalist', zitiert: "Philosophie kann sich nicht länger a l s (große System)-philosophie begreifen, sie versteht sich als Kritik. Kritisch gegen Ursprungsphilosophien, verzichtet sie auf Letztbegründung und auf eine affirmative Deutung des Seienden im ganzen."
Die Kritik bedarf des Vorentwurfs, der vorweggeleisteten Konstruktion, wenn sie vorgelegte konstruktive Entwürfe argumentgeleitet kontrolliert; Kritik allein ist nicht genug. Konstruktivität, Mut zum inhaltlichen Entwurf (der erst die

methodologische Form zur P h i l o s o p h i e ergänzt), die Ausgangsbasis gemeinsamer kultureller, lebenspraktischer oder durch Konvention gewonnener Grundüberzeugungen (die freilich selbst nicht grundsätzlich der Kritik entzogen sind) - all dies erweist sich als unerläßlich für philosophische Entwürfe, die zugleich praxisnah und undogmatisch sein wollen.
Die Grundidee eines von Letztbegründungsansprüchen freien, entwurfsfreudigen und doch der rationalen Kontrolle und der (nicht absoluten) Rechtfertigung (etwa der erwähnten pragmatischen Ex-post-und-exconsequentibus-Rechtfertigung unter lebenspraktischen Umständen) verpflichteten Denkens kann als der methodische Kern einer gewissen programmatischen neokritischen Aufklärungsphilosophie verstanden werden. Eine solche philosophische Aufklärung ist als ein ständiger normativer Appell zu verstehen ... Sie verspricht nicht utopisch-optimistisch eine mündige Gesellschaft, sondern sie bildet nur eine regulative Leitidee und stellt eigentlich nur ein methodisches Gerüst für ein erst mit philosophischem Inhalt zu füllendes Programm dar. Die geforderte Leitidee und praxisnahe Programme präzis zu formulieren, Ansätze dafür zu entwickeln und anzuwenden, ist zweifellos eine Aufgabe heutigen Philosophieren. ...

These 7 bezieht sich auf die Rolle und die Aufgaben der Philosophie und der Philosophen in bezug auf die öffentlichen Probleme und Lebensfragen: Mit dem Gewinn neuer konstruktiver, ja spekulativer, Freiräume (oder soll man sagen: Spielräume?) angesichts unübersichtlicher systemhafter Fernwirkungs- und Problemverkettungen der hochkomplexen modernen Weltgesellschaft müssen die Philosophen sich vermehrt wieder den aktuellen Themen der Gegenwart zuwenden und sich den ö f f e n t l i c h e n, individuellen, sozialen und natürlich auch den wissenschaftlich-universitären Problemen von öffentlicher Relevanz stellen. Ein neues soziales und öffentliches Engagement der Philosophie ist nötig, eine neue pragmatische Philosophie, eine Philosophie der lebenspraktischen Fragen, einschließlich eben gerade der gesellschaftlichen und der durch die Wissenschaften und durch soziotechnische und auch ökonomische und ökologische Umstände gegebenen Probleme.
Pragmatisches Philosophieren ist sehr wohl zu unterscheiden vom pragmatischen Philosophieren, ist zu verstehen als praxisnahes, problemnahes, dialogisches und kooperatives Philosophieren. ...

These 8: ... (Folgerungen): Nicht nur in den Analysen der speziellen Wissenschaftstheorie, sondern auch in der Diskussion öffentlicher Fragen muß eine gewisse Arbeitsteiligkeit gepflegt werden, soweit sie nicht automatisch schon eingetreten ist oder eintritt. ... Philosophen können trotz der sinnvollen Forderung nach Interdisziplinarität nicht oder nur höchstens in einer gewissen vorbereitenden programmatischen Phase "Leistungssportler der Interdisziplinarität" (Marquard) sein. Eine gewisse mittlere Spezialisierung des 'Spezialisten für das Allgemeine' ist nötig; der total integrierte 'Globalist' ist ein Unding. Es wäre nämlich gerade der 'integrierte Gesamtidiot' ...

These 9 (.), die wiederum eine Folgerung aus der letzten These ist: Dem erwähnten kooperativen Stil der Diskussion mit Experten und erfahrungswissenschaftlichen Generalisten wie auch mit Praktikern anderer Richtungen - etwa in der wissenschaftlichen oder in der universitären Diskussion - entspricht nun auch in der Philosophie selbst die Notwendigkeit einer neuen Integration, einer Zusammenführung der arbeitsteilig spezialisierten Philosophen innerhalb ihres Bereichs. ... Der alte Ruf nach dem dialogischen Philosophieren muß institutionalisiert werden, ohne deshalb das einsame Denken völlig verdrängen zu können und sollen. Sinnvoll wäre eine permanente partnerschaftliche Kooperation der Angehörigen verschiedener philosophischer Schulen unter diesem Gesichtspunkt - einfach, um die Perspektivenvielfalt zu sichern und neue Begegnungspunkte sowie Kontrollgelegenheiten und sachliche (nicht persönliche!) Konfrontations- und Anknüpfungsmöglichkeiten zu liefern. ... Diese wechselseitige Methodendurchdringung, -ergänzung und -befruchtung ist dringend nötig; es scheint auch die Bereitschaft zu einer solchen Gemeinsamkeit auf verschiedenen Seiten zuzunehmen - selbst bei solchen, die sich bisher bekämpften. Der Workshop R o l l e u n d F u n k t i o n d e r P h i l o s o p h i e , initiiert und gefördert von der Thyssen-Stiftung, führte bereits Philosophen verschiedenartiger Provenienz zusammen und zeigt, daß eine Bereitschaft zu einer solchen kontrastierenden Zusammenarbeit bereits vorhanden ist. ...

These 10 betrifft die Öffentlichkeitsarbeit der Philosophen. Um das in den vorherigen Thesen geforderte praxisnähere und kooperative Philosophieren zu intensivieren, zu forcieren, zu lancieren, bedarf es einer neuen Öffentlichkeitsarbeit der Philosophen - und zwar ohne die Attitüde des vom hohen Kothurn der Weisheit herabblickenden und ex cathedra urteilenden Besserwissers. Bescheidenheit tut not. Kaplan hat zweifellos nicht in jeder Hinsicht recht, aber auch nicht völlig unrecht, mit seiner These, daß es mit der Weisheitsliebe, der p h i l o s o p h i a , ebenso stünde wie mit anderen Arten der Liebe: "Die Professionellen sind jene, die am wenigsten davon wissen."
Zu dieser Bescheidenheit gehören auch Verständlichkeit der Sprache und eine gewisse, keineswegs falsche oder auch nur bis zur Falschheit simplifizierende, Bereitschaft zu Zugeständnissen an eine solche Verständlichkeit der Sprache. ... Ein verständliches, bescheidenes, beitragendes Philosophieren ohne Besserwisserei und ohne herrschend erhobenen Zeigefinger, ein solches sokratisches Philosophieren im eigentlichen Sinne ist nur ohne Dünkel möglich. Deswegen muß das publizistische Plädoyer für Philosophie eben in kommunikationswilligerer und daher praxisnaher, problemorientierter Verpackung erfolgen; es muß sich von der Sprache und vom Inhalt her auf den Partner einlassen. Ein solcherart sokratisches Philosophieren kann sich nicht auf das Rühmen vergangener philosophischer Großtaten oder gegenwärtiger Leistungen oder künftiger versprochener Soloresultate beschränken oder gar versteifen. Neben dem erwähnten Stil kooperativer Diskussion

mit Experten anderer Richtungen entsprechen etwa Round-table-Diskussionen im Fernsehen mehr dem auf Abwechslung und Vielfalt eingestellten öffentlichen Erwartungshorizont als etwa monolithische Monologe. Der alte, schon erwähnte Ruf nach dem dialogischen Philosophieren muß auch coram publico befolgt werden.

In: ders., Pragmatische Philosophie Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie Hamburg 1975, S. 26-36 (gekürzt)

Ivan Sviták

Zehn Gebote für den erwachsenen Intellektuellen
Kollision, 28. Juni 1968 (Prager Frühling)

"Worüber man nicht sprechen kann,
darüber soll man schweigen."

Ludwig Wittgenstein, 1927

1. Sprich die Wahrheit ohne Rücksicht auf taktische Aspekte, weil Konzessionen an die Taktik immer Konzessionen gegenüber der Wahrheit sind. Wenn du nicht die Wahrheit sagen kannst, schweige. Die Disziplin der Wahrheit ist die härteste von allen.
2. Verlaß dich auf deinen eigenen gesunden Verstand und glaube nicht an die offenbarten Sicherheiten irgendwelcher Religionen, Parteien, Messiase. Spezialisten werden dir immer sagen, daß "die Dinge komplizierter sind", obwohl die grundlegenden Fragen der Menschenrechte, des menschlichen Loses und der persönlichen Freiheit für alle offen sind, für jeden gesunden Verstand.
3. Vertraue der Kraft des Gedankens und mißtraue der Macht. Nur Gedanken siegen auf die Dauer über die Macht. Gedanken lösen die Macht auf.
4. Stelle beunruhigende Fragen, die den konventionellen Horizont übersteigen. So verifizierst du die Wahrheit, die immer aus dem Überschreiten der gegebenen Grenzen besteht. Wenn du dich der Konvention und den gegebenen Grenzen ergibst, verläßt du die Hauptmission des Intellektuellen.
5. Respektiere Tatsachen und die Reinheit der grundlegenden Begriffe - der Instrumente des Denkens. Verhindere, daß die Analysen von Tatsachen und Begriffen durch die Stereotypen der Schlagworte ersetzt werden. Die Gedankenstereotype der Schlagworte sind die Manipulationsmittel der Apparate im Spiel um die Macht, Instrumente des falschen Bewußtseins der Gesellschaft von sich selbst.
6. Konzentriere dich auf den Nerv der Politik - auf die Interessengruppen. Die Funktion des Intellektuellen beruht nicht darin, daß er mit diesen Interessen das Spiel des Politikers spielt, sondern darin, daß er die Gruppeninteressen versteht. Er weiß also, daß die Machtelite unter allen Umständen ein einziges, entscheidendes Interesse hat - die Macht zu behalten.
7. Vertraue dem Volk als Ursprung der Macht im Staat, weil es eine verläßlichere Grundlage der Politik ist als jede Ideologie. Glaube an den Genius des Volkes, glaube nicht an "das Gewissen der Partei", an Institutionen und Apparate, weil Apparate weder Gewissen noch Verstand haben, sie sind nur Privilegien von Menschen. Apparate waren, sind und bleiben unverständig und gewissenlos, während das Volk den Apparaten, Ideologien und Institutionen übergeordnet war, ist und bleibt, ohne Rücksicht auf die Monarchen von Gottes Gnaden, die Tyrannen, die gesellschaftlichen Eliten, die totalitären Diktaturen und politischen Parteien, die für sich das Recht auf die Führung des Volkes reklamiert haben und reklamieren.

8. Die letzte Berufungsinstanz der Politik ist weder die Wissenschaft noch die Institution, sondern das souveräne Volk. Weder "das Gewissen der Partei" noch der Verstand des Intellektuellen noch die Privilegien der Eliten sind Schiedsrichter des Volkes. Das Volk ist im Gegenteil Schiedsrichter der politischen Institutionen und der Individuen.
9. Betrachte es als unwiderlegbares Axiom, daß die Freiheit dein unentfremdbares menschliches Recht ist. Die Freiheit des Denkens schließt die Freiheit ein, mit der Machtelite nicht übereinzustimmen. Die Einschränkung dieser Freiheit ist eine uralte Methode, den Menschen ohne Rücksicht auf Motivationen und Ideologien zu versklaven, die diese Praxis decken, und ohne Rücksicht darauf, daß neuere Diktaturen gerade die Einschränkung der Freiheit des Menschen als Triumph des Fortschritts bezeichnen.
10. Engagiere dich für die menschliche Freiheit als höchsten Wert der Menschheit. Individuen, Bewegungen, Staaten und Blöcke, die eine neue Kultur der Gesellschaft auf anderer Grundlage als auf menschlicher Freiheit schaffen wollen, sind nur moderne Formen der Sklaverei. Theorie und Praxis der totalitären Diktaturen sind die größte Bedrohung der Menschheit in der ganzen menschlichen Geschichte dieses Planeten. Sei dir dessen bewußt, zugleich mit der Wahrheit, daß "man den Menschen vernichten kann, jedoch nicht besiegen".

Ivan Sviták, Unwissenschaftliche Anthropologie. Dialectica modo empirico demonstrata. Autorisierte Übersetzung aus dem Tschechischen. Hg. Paul Kruntorad
Frankfurt M. 1972, S. 7f

B I B L I O G R A P H I E

* im Text zitierte Veröffentlichungen

* Adorno, Theodor W., Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Hg.v.Gerd Kadelbach, Frankfurt M. 1973

* ders., Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt M. 1964

* ders., Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Frankfurt M.-Berlin, 1951

* ders., Negative Dialektik, Frankf.M.1966

* ders., Philosophische Terminologie, Frankfurt M. 1.Aufl.1973

* ders., Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. In: Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung, 17.Bd., Bad Homburg 1968

ders., Zur Dialektik des Engagements. Aufsätze zur Literatur des 2o.Jahrhunderts II, Frankfurt M. 1.Aufl. 1973

Amery, Jean, Rechts = zeitgemäß? Links - passé? Über die Gefahren eines modernistischen Konservatismus. In: Vorgänge 3/75 S.37-44

* Anders, Günter, Die Antiquiertheit des Menschen.
Bd.1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industrielle-Revolution
Bd.2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten Revolution
München 198o

Andritzky, Walter, Bürgerinitiativen. (Publikation der 1.empirischen Untersuchung von 331 Initiativgruppen) In: Bild der Wissenschaft Jhg. 15. Februar 1978,Heft 2, S.84-94

* Apel, Karl-Otto, Transformation der Philosophie. Bd.2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt M. 1.Aufl.1973

ders., Reflexion und materielle Praxis. In: Hegelstudien, Beiheft 1 , S.151-166

Assel, Hans-Günther, Ideologisierung und politische Bildung. Zur Problematik der Parteilichkeitsthese. In: Gesellschaft - Staat - Erziehung, Heft 6/1972 S.359-364

Bahr H.E./ Gronemeyer R., Hg., Anders leben - überleben. Frankfurt M. 1978

Baier Horst, Freiheit und Sachzwang. Beiträge zu Ehren Helmut Schelskys. Opladen 1977

Bakunin, Michael, Philosophie der Tat. Eingel. u.hrsg. v. Rainer Beer, Köln 1968

Baldwin, James, Schwarz und weiß oder Was es heißt, ein Amerikaner zu sein, Reinbek 1967

Ball, Hugo, Zur Kritik der deutschen Intelligenz. Erstausgabe Bern 1919, Frankfurt M. 1.Aufl.198o

Baran Paul A., Unterdrückung und Fortschritt.Essays, Frankfurt M. 1966,3.Aufl.1972

Barth, Hans, Wahrheit und Ideologie, Frankfurt M. 1.Aufl.1974

Baumann, Hans-Werner, Dialektisches Denken als Methode der Gesellschaftserkenntnis. Vortrag auf dem X.Internationalen Hegelkongreß August 1974 in Moskau. In: Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik. Heft 12/1975, S.27-34

Beier, Christel, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitäts begriff in der Kritischen Theorie Adornos, Frankfurt M.1977

Benedict, Hans Jürgen, Unfähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden? Über unsere Schwierigkeiten mit der Solidarität. In: Frankfurter Hefte 7/1975, S.9-15
Berger/Berger/Kellner, Das Unbehagen an der Modernität Frankfurt, New York 1975
* Bericht des Evangelischen Missionswerkes zur Zweiten Tagung der VI.Synode der EKD. In: Frankfurter Rundschau -Dokumentation- Nr.31 v.6.2.198o, S.14
Beyme v., Klaus, Intellektuelle und Intelligenz.In: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft. Freiburg 1969, Bd.3 S.186-2o7
Bingel, Horst. Phantasie und Verantwortung. Dokumentation des dritten Schriftstellerkongresses des Verbandes deutscher Schriftsteller (VS) in der IG Druck und Papier, Frankfurt M. 1975
* Blätter des Informationszentrums Dritte Welt - iz3w, Freiburg Nr.62 Juni 1977
* Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung,3 Bde., Frankfurt M. 1959, 1.Aufl.1973
* ders., Experimentum Mundi. Fragen, Kategorien des Hervorbringens, Frankfurt M. 1975
ders., Freiheit und Ordnung, Berlin (Ost) 1947
* ders., Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Bd. 8 der Gesamtausgabe
* ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt M. 1963, 7.Aufl.1971
* ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt M. 1.Aufl.1977
* ders., Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik. Frankfurt M. 1968, 3.Aufl.1971
Boal Augusto, Theater der Unterdrückten. Hrsg. v.M.Spinn und H.Thorau. Frankfurt M. 1979
Böckelmann Frank/ Nagel Herbert Hg., Subversive Aktion. Zur Entstehung der Studentenbewegung. Frankfurt M. 1976
Bondy, Francois, Gespräche, Wien 1972
* Boulding, Kenneth. In: Menke-Glückert, Peter, Friedensstrategien. Hamburg 1969
* Brandt, Willy, Schluß mit Armut und Aufrüstung. Die Empfehlung der Nord-Süd-Kommission: Wandel tut not - Über die gemeinsamen Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer In: DIE ZEIT - Dokumentation - Nr.8 v.15.2.198o
Bruckmann, Gerhard Hrsg., Langfristige Prognosen. Würzburg-Wien 1977
Buchholz Arnold, Die Große Transformation. Gesellschaftliche Zukunftserwartungen und naturwissenschaftlich-technischer Fortschritt, Reinbek bei Hamburg 197o
Bussiek H., Hrsg., Wege zur veränderten Gesellschaft. Politische Strategien, Frankfurt M. 1971
Camus, Albert, Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg 1969
* Cardenal, Ernesto, Die Stunde Null, Wuppertal 198o
* Chomsky, Noam, Amerika und die neuen Mandarine. Politische und zeitgeschichtliche Essays. Frankfurt M. 1969
* ders., Aus Staatsräson, Frankfurt M. 1.Aufl. 1974
* ders., Über Erkenntnis und Freiheit. Vorlesungen zu Ehren Bertrand Russels. Frankfurt M. 1.Aufl. 1973
* Cleaver, Eldridge, Seele auf Eis, München 1969, 5.Aufl. 1973
Collins/ Lappé, Vom Mythos des Hungers. Die Entlarvung einer Legende: Niemand muß hungern. Frankfurt M. 1978
Cooper, David, Die Sprache der Verrücktheit. Erkundungen ins Hinterland der Revolution. Berlin 1979
ders., Wer ist Dissident? Berlin 1978

Coser, Lewis A., Theorie sozialer Konflikte, Neuwied-Berlin 1972
* Dahrendorf, Ralf, Sozialismus und Liberalismus. In: Das 198.Jahrzehnt. Hg. Cl.Grosser u.a., Hamburg 1969
Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission. Mit einer Einleitung des Vorsitzenden Wily Brandt. Köln 198o
Deutscher, Isaak, Marxismus und Gewaltlosigkeit. Diskussion mit A.J.Muste und Dave Dellinger. In: Gewaltfreie Aktion Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit. 2.Jhg., Heft 4/197o, S.2-8
* Dutschke-Klotz/Gollwitzer/Miermeister Hg., Rudi Dutschke. Mein langer Marsch. Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren, Reinbek bei Hamburg 198o
* Dubiel, Helmut, Studien zur frühen Kritischen Theorie. Frankfurt 198o
Eibl-Eibelsfeld, Irenäus, Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München 197o
* Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation(1939) Bd.2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Bern 1969, Frankfurt M. 2.Aufl.1977
* ders., Vortrag bei den Frankfurter Römerberggesprächen 1978 zum Thema "Humanismus und Terror" - Bandaufzeichnung
Engelmann, Bernt, Trotz alledem. Deutsche Radikale 1777-1977, München 1977
* Enzensberger, Hans Magnus, Einzelheiten I. Bewußtseinsindustrie, Frankfurt 1962, 6.Aufl. 1969
* Erikson, Erik H., Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt M., 1.Aufl. 1975,
ders., Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Frankfurt M.1971
ders., Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt M. 1966, 1974
Fahrenbach, Helmut Hg., Wirklichkeit und Reflexion.Walter Schulz zum 6o.Geburtstag, Pfullingen 1973
* Fanon, Frantz, Die Verdammten der Erde. Mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Reinbek bei Hamburg 1969, 1972
Feyerabend Paul, Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt M. 1977
Fischer, Arthur, Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft. Materialen zur Adaption und Denunziation eines Begriffs, München 197o
Flechtheim, Ossip K., Von Marx bis Kolakowski - Sozialismus oder Untergang in die Barbarei? Köln 1978
Focke, Franz, Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der kath.sozialen Bewegung und in der CDU. Wuppertal 1978
* Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt M.1972
ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt M. 1973
ders., Von der Subversion des Wissens, München 1974
* Frank, Andre Gunder, Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt M. 1969
* Freire, Paulo, Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten,Stuttgart 1974, Reinbek bei Hamburg 1977
* ders., Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1.Aufl.1971
* Fromm, Erich, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974
* ders., Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt M. 196o
* ders., Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Stuttgart 1971
ders., Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976

* Fulbright, J.William, Die Arroganz der Macht. Reinbek bei Hamburg 1967, 197o
Fuller, R.Buckminster, Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften, Hamburg 1973
* Gandhi, Hohandas K., Satyagraha und ziviler Ungehorsam(1919) Die Lehre vom Schwert (192o). In: Gewaltfreie Aktion. Vierteljahreszeitschrift für Frieden und Gerechtigkeit 3.Jg. Heft 8 1971, S.1-7
Gerhardt Marlis, Hg., Die Zukunft der Philosophie, München 1975
* Geiger, Theodor, Demokratie ohne Dogma? München 1963
Glaser Hermann, Radikalität und Scheinradikalität. Zur Sozialpsychologie des jugendlichen Protests. München 1975
* "Global 2ooo Report" - eine amerikanische Studie über die Welt im Jahre 2ooo im Auftrag der amerik.Regierung, 198o (z.Zt. nur Publikation von Teilergebnissen in der dt.Presse)
Goldmann, Lucien, Dialektische Untersuchungen, Neuwied 1966
Gollwitzer, Helmut, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München 1978
Gorz, André, Ökologie undPolitik. Beiträge zur Wachstumskrise, Reinbek bei Hamburg 1977
Gramsci, Antonio, Philosophie der Praxis, Frankfurt 1967
Greiffenhagen, Martin Hg., Demokratisierung in Staat und Gesellschaft, München 1973
Gruhl, Helmut, Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik,Frankfurt M. 1978
* Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt M. 1968;
Erkenntnis undInteresse. In: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt M. 1968, 1974
ders.,Philosophischpolitische Profile,Frankfurt M. 1971
* ders. /Luhmann Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt M. 1971, 1974
* ders., Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied-Berlin 1962, 5.Aufl.1971
* Hacker, Friedrich, Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt, Wien-München-Zürich, 2.Aufl.1971
Havemann, Robert, Dialektik ohneDogma? Reinbek 1964, 1976
* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Geschichte der Philosphie, Hg. J.G.Bolland, Leiden 19o8
* ders., Die Vernunft in der Gesellschaft,Hg. J.Hoffmeister, Hamburg 1952, 6.Aufl.
* Heller Agnes, Theorie und Praxis: ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen. In: Lukács/Heller/Fehér, Individuum und Praxis. Positionen der 'Budapester Schule' Frankfurt M. 1975, Erstausgabe
* Hentig v.,Hartmut, Cuernavaca oder Alternativen zur Schule Stuttgart-München 1971
ders., Was ist eine humane Schule, München 1976
* ders., Mögliche und wünschbare Zukünfte. Bergedorfer Gespräche. 31.Tagung 1968
Hobsbawm, Revolution und Revolte. Aufsätze zum Kommunismus Anarchismus und Umsturz im 2o.Jh., Frankfurt M . 1977
Hochkeppel,Willy, Mythos Philosophie, Hamburg 1976
* Höffe, Otfried Hg., Einführung in die utilitaristische Ethik.Klassische und zeitgenössische Texte. München 1975
Höhler,Gertrud, Gesinnungkonkurrenz der Intellektuellen Zürich 1978
Hoffmann, Kurt, Macht und Ohnmacht der Intellektuellen. Hamburg 1968
Holzer, Horst, Kommunikationssoziologie, Reinbek 1973
Hondrich, Karl Otto, Theorie der Herrschaft, Frankfurt M. 1.Aufl.1973

* Horkheimer, Max/ Adorno Theodoer W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt M.1975
* Horkheimer, Max, Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-197o, Hg. Werner Brede, Frankfurt M. 1972
* ders., Ideologie und Handeln. In: ders., Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 193o-1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium. Hg. Werner Brede Frankfurt M. 1972, S.59 - 67
* Horn, Klaus, Über den Zusammenhang von Angst und politischer Apathie, in: Marcuse H. u.a., Hg., Aggression und Anpassung in der Industriegesellchaft. Frankfurt M.1968, 6.Aufl.1972; ders., Zur Formierung der Innerlichkeit. In: Schäfer/Nedelmann Hg., Der CDU-Staat. Bd.2 Frankfurt M. 1969 S.315-358
* ders., Zum Frieden unfähig? In: Frankfurter Hefte 2/198o
* Huxley, Aldous, Theo Politics of Ecology, Santa Barbara 1963
Illich, Ivan, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Reinbek bei Hamburg 1975
Informationszentrum Dritte Welt Hg.., Entwicklungspolitik - Hilfe oder Ausbeutung? Die entwicklungspolitische Praxis der BRD und ihre wirtschaftlichen Hintergründe. Freiburg 1978, 198o
* Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt M. 1955
* Jungk, Robert, Der Atomstaat. Vom Fortschritt zur Unmenschlichkeit. München 1977
ders., Der Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1976
* ders., Hg., Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel Claude-Eatherly-Günter Anders, Reinbek bei Hamburg 1961
* ders., / Mundt HansJosef Hg., Weil wir leben wollen. Der Mensch zwischen Aggression und Versöhnung. Das CIBA-Symposion "Conflict in Society" 1966, München 197o
* Kahl,Joachim, Das Elend des Christentums. Plädoyer für eine Humanität ohne Gott. Reinbek bei Hamburg 1968,1969
* Kant, Immanuel, Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Hg. Karl Vorländer, Hamburg 1964
* Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands Hg., Texte der katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer, 3. Aufl.1976
* Kilian, Hans, Das enteignete Bewußtsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie, Darmstadt
* Klaus/Buhr Hg., Philosophisches Wörterbuch, Bd.1, 8.ber-Auflage Berlin 1971
* Kluge, Alexander, Das Politische als Intensität alltäglicher Gefühle. Rede bei der Verleihung des Fontane-Preises.In: Freibeuter 1. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik. Berlin 1979, S.56-62
* Kolakowsky, Leszek, Der Mensch ohne Alternative, München 1964
ders., Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall. 3 Bde. München 1979
* ders., Marxismus - Utopie und Antiutopie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974
Korff, Wilhelm, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse. Frankfurt M.,1.Aufl. 1979
* Kosik, Karel, Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt M. 1967,1976
* ders., Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik In: Moral und Gesellschaft. Beiträge v.Kosik, Sartre, Luporini, Garaudy, della Volpe, Marković, Schaff, Frankfurt M. 1968

* Kuhn, Thomas, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen Frankfurt M. 1967
* Kunst H., Tenhumberg H., Hg., Soziale Gerechtigkeit und Internationale Wirtschaftsordnung. Reihe "Entwicklung und Frieden", Mainz-München 1976
Kursbuch 6o, Moral, Berlin Juni 198o
Kursbuch 33, Ökologie und Politik oder Die Zukunft der Industrialisierung, Berlin Oktober 1973
Laing, Ronald D., Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn, Reinbek 1976
Lasch, Christopher, Das Zeitalter des Narzißmus, München 198o
* Lateinamerikanische Literatur im Kampf und Exil. In: die horen, Bd.2 25.Jg., Ausgabe 118/198o
* Lec, Stanislaw Jercy, Letzte unfrisierte Gedanken, München 1968, 5.Aufl.1972
* Lefèbvre,Henri, Der dialektische Materialismus(194o) Frankfurt M. 1966, 5.Aufl.1971
Lenk, Hans Hg., Handlungstheorien - interdisziplinär
II Handlunserklärungen und philosophiche Handlungsinterpretationen
IV Sozialwissenschaftliche Handlunstheorien und spezielle systemwissenschaftliche Ansätze 1979
* ders., Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hamburg 1975
* Lévi-Strauss, Claude, Das wilde Denken, Frankfurt M. 1968
* ders., Strukturale Anthropologie, Frankfurt M. 1967
Lipset, Seymor M., Soziologie derDemokratie, Neuwied - Berlin 1962
Löwenthal, Richard, Gesellschaftswandel und Kulturkrise. Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien, Frankfurt 1976
* Lorenzer, Alfred, Der Sozialisationsprozeß. In: ders., Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt M. 1972, S.83-127
ders., Perspektiven einer kritischen Theorie des Subjekts Frankfurt M. 1972
* Lucács, Georg, Der junge Hegel, Bd.1 Frankfurt M. 1.Aufl. 1973
* Marković, Mihailov, Dialektik der Praxis, Frankfurt M.1968
* Marcuse, H. u.a. Hg., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Frankfurt M. 6.Aufl.1972
* Marcuse H., Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt 198o
* ders., Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied Berlin 1967, 7./8.Aufl.1969
ders., Ethik und Revolution(1964). In: ders., Kultur und Gesellschaft, Frankfurt M. 5.Aufl.1965
ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft Frankfurt M. 1969, 3.Aufl.
* ders., Organisatonsfrage und revolutionäres Subjekt. In: Kursbuch 22/197o
ders., Psychoanalyse und Politik, Frankfurt M.1968
ders., Repressive Toleranz.In: Wolff/Moore/Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt M. 1966
* ders., Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt M. 1965
ders., Versuch über die Befreiung. Frankfurt M. 1969
* Marcuse, Ludwig, L' art politique pour l'art politique. In: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung III München 1967 S.225-235

* Marx, Karl, Werke. Hg.v.H.J.Liver/P.Furth, Berlin 1962
Meadows, Dennis, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972
* Merleau-Ponty, Maurice, Humanismus und Terror. 2 Bde. Frankfurt 1966, Reprint 1 Bd. Frankfurt 1976
* ders., Die Abenteuer derDialektik, Frankfurt M.1968 1.Aufl. 1974
* Mesarovic, M./Pestel, E., Menschheit am Wendepunkt. Stutgart 1974
Mé-
yer/Petersen/Sorensen, Aufruhr der Mitte. Modell einer künftigen Gesellschaftsordnung, Hamburg 1979
Mitscherlich, Alexander, Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963,197o
ders., Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt M. 1969, 197o
ders., Toleranz - Überprüfung eines Begriffs, Frankfurt M. 1974
ders., Versuch,die Welt besser zu verstehen. Fünf Plädoyers in Sachen Psychoanalyse, Frankfurt M. 197o
ders., Hg., Das beschädigte Leben. Diagnose und Therapie in einer Welt unabsehbarer Veränderungen, München 1969,197o;
ders./ Mitscherlich Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967, 1969
Mitscherlich, Margarete, Das Ende der Vorbilder. Vom Nutzen und Nachteil der Idealisierung. München 1978
dies., Müssen wir hassen? Über den Konflikt zwischen innerer und äußerer Realität, München 1972
Moral und Gesellschaft. Beiträge von Kosik, Sartre, Luporini, Garaudy, della Volpe, Marković, Schaff, Frankfurt M. 1968
Müller, Heiner, Die Hamletmaschine, Berlin 1977
* Münster, Arno, Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Frankfurt M. 1.Aufl.1977
Mumford Lewis, Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht. Die umfassende Darstellung derEntdeckung und Entwic-klung der Technik, Frankfurt 1977
Negt, Oskar, Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie und Praxis der Arbeiterbildung. Frankfurt M., 1977
Nelson, Benjamin, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt M. 1977
Nelson, Leonhard, Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hg.v. G.Henry-Hermann, Hamburg 1974
Neumann, Erich, Tiefenpsychologie und neue Ethik, München 1973, 3.Aufl.
* Offe, Claus, Die kritische Funktion der Sozialwissenschaften. In: Interaktion von Wissenschaft und Politik. Hg. Wissenschaftszentrum Berlin, Frankfurt M. 1977
* Oltmans, Willem L., Die Grenzen des Wachstums. Pro und Contra, Reinbek bei Hamburg 1974
Orwell, Georg, Neunzehnhundertvierundachtzig, Zürich 195o
Overhage, Paul, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution. Frankfurt M. 1967, 1.Aufl.
Pasolini, Pier Paolo, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft, Berlin 1978
Paz, Octavio, Das Labyrinth der Einsamkeit. Frankfurt M. 1974
* Pazarkaya,Yüksel, Der Kulturschock - Die Begegnung des ausländischen Arbeitnehmers mit einer ihm fremden Kultur. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 4/1974, S.22-26
* Petrović, G.,Hg., Revolutionäre Praxis, Freiburg 1969

* Pieper, Annemarie, Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, Freiburg-München 1979
* Plack, Arno, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967, 197o
Rammstedt, Otthein u.a., Politische Psychologie. Entwürfe zu einer historisch-materialistischen Theorie des Subjekts Frankfurt M. 1974
ders., Hg., Gewaltverhältnisse und die Ohmacht der Kritik Frankfurt M. 1.Aufl.1974
Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt M. 1977
* Reckmann, Piet, Soziale Aktion. Strategie und Methodik. Stein/Nürnberg 1971
* Ribeiro, Darcy, Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche, Frankfurt M. 198o
ders., Der zvilisatorische Prozeß, Frankfurt 1971, Neuaufl. 198o
Richter, Horst-Eberhard, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek bei Hamburg 1979
ders., Flüchten oder Standhalten? Reinbek bei Hamburg 1976
ders., Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen, Reinbek bei Hamburg 1972
* ders., Lernziel Solidarität, Reinbek bei Hamburg 1974
* Riesman, David, Die einsame Masse, Hamburg 1958
Riemann, Fritz, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München-Basel 1975, 1o.Aufl.
Röd, Wolfgang, Dialektische Philosophie der Neuzeit Bd.1 von Kant bis Hegel, Bd 2 Von Marx bis zur Gegenwart München 1974
Russel, Bertrand, Moral und Politik, München 1972
Sandkühler H.J./ de la Vega, R., Marxismus und Ethik. Texte zum neukantischen Sozialismus, Frankfurt M. 1.Aufl.1974
Sachsse, Hans, Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt, Braunschweig 1978
Sartre, Jean-Paul, Die Linke neu denken.Über Hoffnung und Moral - Ein Gespräch mit Benny Lévy. In: Freibeuter 4. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik, Berlin 198o, S.37-5o
* ders., Der Intellektuelle und dieRevolution, Neuwied 1971
* ders., Kolonialismus und Neokolonialismus. Sieben Essays. Reinbek bei Hamburg, 1968
* ders., Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964
* ders., In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hg. Walter Biemel, Reinbek bei Hamburg 1964
* ders., Interview mit B.Pingaud. In: Alternative 54 (1967)
* Schaff, Adam, Marxismus und das menschliche Individuum Reinbek bei Hamburg 197o
* Schelling, F.W.J.,Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, S.W. Bd.7
* Schelsky, Helmut, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf - und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975
* Schiwy, G., Der französische Strukturalismus. Mode, Methode-Ideologie, Reinbek bei Hamburg 1969
* Schmauch, Jochen, Herrschen oder Helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe, Freiburg Br., 1.Aufl.1967
Senghaas, Dieter, Zur Pathologie organisierter Friedlosigkeit. In: Hans-Eckehard Bahr Hg., Weltfrieden und Revolution, Hamburg 1968
Simon-Schäfer, Roland, Dialektik - Kritik eines Wortgebrauchs, Stuttgart 1979

* Stevenson, Charles L./Ayer, Alfred, Ethics and Language, New Haven/London 1955
* Sviták, Ivan, Unwissenschaftliche Anthropologie. Dialectica modo empirico demonstrata, Frankfurt M. 1972
Swoboda, Helmut, Der Kampf gegen die Zukunft. Ein Report über die Widerstände gegen Veränderungen, Frankfurt M. 1978
* Szczesny, Gerhard, Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Soziologen, Reinbek bei Hamburg 1974
Taylor, Gordon Rattray, Das Selbstmordprogramm. Zukunft und Untergang der Menschheit, Frankfurt M.
Thiersch, Hans, Kritik und Handeln, Neuwied-Darmstadt 1977
* Timmler, Markus, Verlieren die Industriestaaten die Initiative? Zur wirtschaftspolitischen Strategie der Entwicklungsländer während der letzten 25 Jahre.In: Aus Politik und Zeitgeschichte - Beilage der Wochenzeitung "Das Parlament" Nr.B 44/1979 v.3.11.1979, S.2o-38
Toffler, Alvin, Der Zukunftsschock. Von der Industriegesellschaft zu einer humaneren Zivilisation, München 198o
Vereinte Nationen, Die Armut des Volkes. Verelendung in den unterentwickelten Ländern (Auszüge), Reinbek b.Hamburg
Vilmar Fritz, Strategien der Demokratisierung. Bd.1: Theorie und Praxis, Bd.2: Modelle und Kämpfe der Praxis, Darmstadt 1973
* Vranicki, Pedrag, Mensch und Geschichte, Frankfurt M. 1969
* Walser, Martin, Unser Auschwitz. In: Kursbuch 1, Juni 1965 S.189-2oo
Weiss, Peter, Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt M. 1977
* Weiss v., Andreas, Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945-197o, Freiburg-München 197o
Weizenbaum, Joseph, Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt M. 1977

LEBENSLAUF

09.10.1937	geb. in Gerlingen, Kreis Olpe Eltern: Rudolf Alfes, Landwirt Agnes Alfes geb. Quinke, Landwirtin
1943- 1952	Volksschule Gerlingen
1952- 1954	Berufsschule Gerlingen
1954- 1955	Hauswirtschaftspraktikum
1955- 1956	Landwirtschaftsschule
1958	Auslandspraktikum Schweiz
1959- 1960	Gutssekretärin
1960- 1963	Verwaltungsangestellte Landwirtschaftskammer Kreisstelle Olpe
1963- 1965	Referentin der Kath. Landjugendbewegung Paderborn
1965- 1967	Ausbildung als Bildungsreferentin in der Ländlichen Jugend- und Erwachsenenbildung, Deutsche Landjugendakademie Klausenhof, Dingden/ Westf.- Diplom
1967- 1972	Hauptamtliche Tätigkeit in der Jugend- und Erwachsenenbildung
1972- 1973	Studium der Sozialpädagogik an der Stiftungs- fachhochschule München- Diplom- Soz.Päd. (FH)
1973- 1980	Studium der Philosophie, der Politischen Wissenschaften und der Soziologie an der Ludwig- Maximilians- Universität, München
1974- 1976	Dozentin für Sozialpädagogik im Berufsbil- dungslehrgang für Sozialberater ausländischer Arbeitnehmer, Sozialinstitut Freising